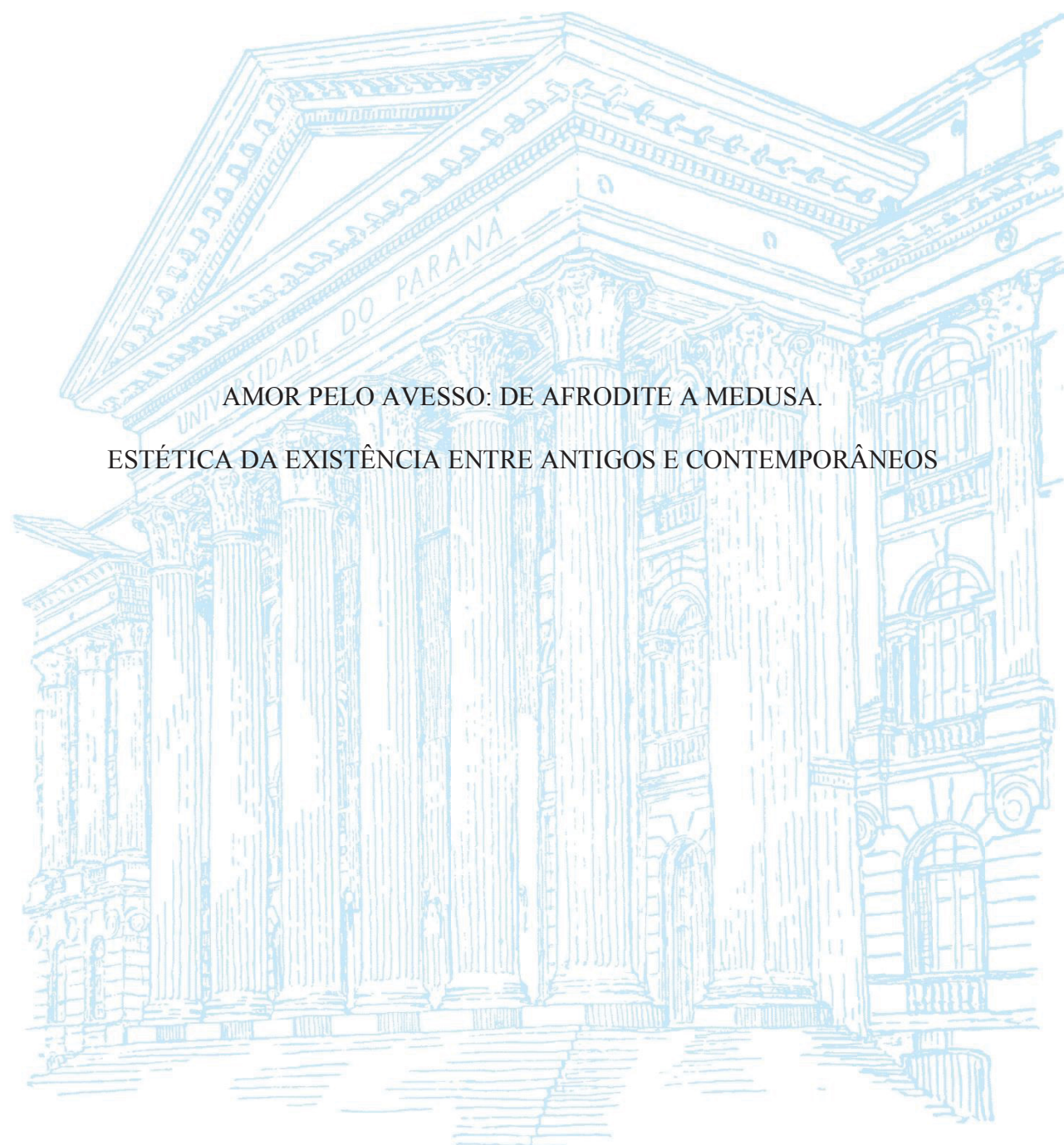


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CASSIANA LOPES STEPHAN



AMOR PELO AVESSO: DE AFRODITE A MEDUSA.  
ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA ENTRE ANTIGOS E CONTEMPORÂNEOS

CURITIBA

2020

CASSIANA LOPES STEPHAN

AMOR PELO AVESSO: DE AFRODITE A MEDUSA.  
ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA ENTRE ANTIGOS E CONTEMPORÂNEOS

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR)

Coorientadora: Profa. Dra. Inara Zanuzzi (UFRGS)

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Stephan, Cassiana Lopes

Amor pelo avesso : de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos / Cassiana Lopes Stephan. – Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. André de Macedo Duarte

Coorientadora : Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Inara Zanuzzi

1. Michel, Foucault, 1926-1984 – Crítica e interpretação. 2. Amor - Filosofia. 3. Morte. 4. Melancolia. I. Duarte, André de Macedo, 1966-. II. Zanuzzi, Inara, 1971-. Título.

CDD – 194

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **CASSIANA LOPES STEPHAN** intitulada: ***Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos***, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 24 de Agosto de 2020.

Assinatura Eletrônica

24/08/2020 18:08:44.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/09/2020 10:11:52.0

LUZIA MARGARETH RAGO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS)

Assinatura Eletrônica

09/09/2020 10:17:38.0

CÉSAR CANDIOTTO

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO  
PARANÁ )

Assinatura Eletrônica

25/08/2020 02:04:59.0

PHILIPPE GILBERT SABOT

Avaliador Externo (UNIVERSITÉ DE LILLE)

Assinatura Eletrônica

01/09/2020 16:19:21.0

ALEXANDRE ANDRE NODARI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Prof. Dr. André de Macedo Duarte, meu orientador e o primeiro leitor de todos os textos que escrevi durante o mestrado e o doutorado. Agradeço-lhe pelo direcionamento, suporte e confiança intelectual. Sem estes três pilares, eu não teria avançado em minha jornada. Também sou muito grata a Profa. Dra. Inara Zanuzzi, minha coorientadora, que permanece presente, desde o início de minha graduação, em cada excerto estoico cotejado. Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior pelos estudos do Grego Clássico e por ter me apresentado Luciano de Samósata. A Profa. Dra. Maria Rita de Assis César pelo primeiro contato com Michel Foucault e pelo feminismo. Aos professores da banca de qualificação e de defesa, Prof. Dr. César Candiottto (PUC-PR), Prof. Dr. Alexandre Nodari (UFPR), Profa. Dra. Margareth Rago (UNICAMP) e Prof. Dr. Philippe Sabot (UNIVERSITÉ DE LILLE). Sem suas observações e críticas, esta tese não ganharia os toques e retoques que lhe dão consistência argumentativa. Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da UFPR, que sempre incentivaram e apoiaram o desenvolvimento de minha pesquisa. Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR – a Áurea Junglos, a Marianne Nigro, que ainda não havia se aposentado nos primeiros anos de meu doutorado, e ao Daniel Tozzini. Também gostaria de agradecer a Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira, que coordenou o PGFILOS durante quase todo o meu doutorado e ao Prof. Dr. Rodrigo Brandão, atual coordenador. Agradeço à CAPES, pelo aporte financeiro recebido no decorrer desta pesquisa, contemplada com a bolsa CAPES DS e CAPES PDSE. Agradeço às minhas colegas e aos meus colegas do Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA). Ao Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) e ao Centre Michel Foucault (CMF) pela primeira “Bolsa Foucault”. Agradeço ao Prof. Dr. Philippe Sabot pelo acolhimento na Université de Lille e pelas discussões em torno de minha pesquisa.

Também agradeço, do fundo do coração, a meu companheiro de vida, Gabriel Castro, com o qual entretenho, junto às nossas três cachorras (Nancy, Lola, Smell) e à nossa gata baudelairiana (Ska), conversas infinitas.

Agradeço ao meu pai e à minha mãe, Elias Stephan e Alana Lopes, cuja postura corajosa e ao mesmo tempo inconsequente me trouxe muita astúcia. Agradeço ao meu irmão,

Junior, por ser tão diferente de mim. Agradeço à minha avó, Maria de Lourdes Lopes, pois a partir dela e de minha mãe, despertei para o tema da melancolia.

Agradeço, pois, às amigadas que me transformaram e às que ainda me transformam, às que fazem parte do passado e às que ainda intervêm no presente. Agradeço a Rômulo Augusto, Larissa Schip, Jussara Cardoso, Mina, Thomas Vieira, Thomas Carvalho, João Victor, Pepita, Andréia Porto, Nitti, Priscila Buse, Priscila Vieira, Pitis, Luciane Boganika, Punk, Lilas Bass, Lou, Rafaela Cardoso, Anissa Haddadi, Murilo Corrêa, Vida, Marlène Bertrand, Nailane Koloski e Angela Tucholski. Ó meus amigos, nenhum inimigo!

« (...) le réel n'est jamais une donnée, le réel se réalise. »

(Jean-Luc Nancy – *Nus sommes*)

## RESUMO

O objetivo da tese é caracterizar e distinguir duas formas de relação que o si pode entreter consigo mesmo, com os outros e com o mundo: uma que se manifesta no contexto das estruturas normativas que legitimam e institucionalizam os laços sociais, e outra relativa às dinâmicas afetivas que transgridem os limites das normas e subvertem as tradições vigentes em nossa sociedade. Trata-se, pois, de entender dois modos distintos de conceber e exercitar o amor: por um lado, o amor ascensional, narcisista, utópico, oblativo, conservador; e, por outro lado, o amor ascético, medúsico, contra-utópico, criativo, libertário. Buscamos mostrar que há uma dimensão insurgente do amor que se revolta contra as estruturas normativas que solapam o exercício da autarquia crítica e da responsabilidade que dela se segue. Por consequência, defendemos a potência ético-política do amor contra a apatia da socialização civilizadora que constitui e é constituída pelo cidadão de bem. Argumentamos que uma reflexão filosófica sobre as práticas amorosas exige tematizar a coimplicação entre a ética, a estética e a política. De modo geral, a fim de dar ensejo a uma problematização filosófica do amor em seu caráter ético-político, a tese coloca em diálogo alguns aspectos da análise de Foucault sobre a estética da existência com as reflexões de Pierre Hadot, Jean-Pierre Vernant, Judith Butler e Marguerite Duras no que concerne às relações entre o si mesmo e os outros. Partimos da comparação das interpretações de Hadot e de Foucault acerca das filosofias da Antiguidade, visando compreender a divergência entre ambos no que se refere à experiência do tempo presente e à espiritualidade do amor. Na sequência, com o intuito de caracterizar o aspecto medúsico da espiritualidade ascética vinculada à ética do eu, aproximamos as análises foucaultianas sobre o cuidado de si helenístico-romano das investigações de Vernant sobre o espelho de Medusa no período arcaico, bem como da figuração afrodisíaca de Medusa no *récit* de Duras, *La maladie de la mort*, para o qual propomos uma tradução que é disponibilizada no fim da tese. Tais análises preparam as condições para aprofundarmos a discussão da dimensão ético-política das relações afetivas no tempo presente. Em seguida, estabelecemos um diálogo entre as reflexões tardias de Foucault e as reflexões de Butler sobre a violência moral e sobre a melancolia amorosa, tendo em vista mostrar em que medida a operação narcísica do princípio de igualdade potencializa a violência atrelada à codificação do amor e à promulgação da identidade do cidadão de bem. Por fim, retornamos a Duras a partir da interpretação de Blanchot a *La maladie de la mort* para deslindarmos, através da relação que Vernant estabelece entre o amor e a guerra no período arcaico, a figuração ctônica de Afrodite em seu caráter transgressivo-subversivo. Estes enlaces argumentativos também são desenvolvidos, ao termo da tese, por meio de um comentário a duas adaptações fílmicas de *A doença da morte*, de Duras, a saber: o curta de Asa Mader, intitulado *La maladie de la mort / The malady of death* (2003), e o longa de Catherine Breillat, intitulado *Anatomie de l'enfer* (2004). Assim, esperamos ter interrogado tanto os laços afetivos que violentamente reiteram a organização binária da alma e a distribuição binária das funções sociais, quanto os laços afetivos que transgridem e subvertem criticamente aqueles parâmetros normativos.

Palavras-chave: Amor. Cuidado de si. Crítica. Melancolia. Morte. Mundo.



## ABSTRACT

The purpose of this thesis is to characterize and distinguish two relationship forms that the self can entertain with him/herself, with others and with the world: one that manifests itself in the context of the normative structures that legitimize and institutionalize social ties, and the other related to those affective dynamics that transgress the limits of the norm and subvert the prevailing traditions in our society. Therefore, in this research we seek to understand two different ways of conceiving and exercising love: on the one hand, the ascensional, narcissistic, utopian, oblativ, conservative love; on the other hand, the ascetic, medusic, counter-utopian, creative, libertarian love. We try to show that love has an insurgent dimension when it is practiced as a revolt against the normative structures that undermine the exercise of critical autarchy and the responsibility that is related to it. Hence, we argue the ethical-political potency of love against the apathy of civilizing socialization that constitutes and is constituted by the good citizen. We also argue that a philosophical reflection on the different manners of loving requires the thematization of the co-implication between ethics, aesthetics, and politics. In general, to give rise to a philosophical problematization of love in its ethical-political dimension, we put into dialogue some aspects of Foucault's analysis on the aesthetics of existence with Pierre Hadot's, Jean-Pierre Vernant's, Judith Butler's and Marguerite Duras' reflections regarding the relationship between the self and the others. We start by comparing Hadot's and Foucault's interpretations of the philosophies of Antiquity to understand the divergence between both authors concerning the experience of the present time and the spirituality of love. Furthermore, to characterize the medusic aspect of ascetic spirituality, which is linked to the ethics of the self, we approach Foucault's analyses of the care of the self in the Hellenistic-Roman period to Vernant's interpretations about the mirror of Medusa in the Archaic period, as well as to Duras' aphrodisiac figuration of Medusa in her work *La maladie de la mort*, for which we propose a translation in Portuguese at the end of the thesis. Those previous analysis prepare the conditions which will allow us to deepen the debate on the ethical-political dimension of affective relationships at the present time. Then, we establish a dialogue between Foucault's later reflections and Butler's reflections on moral violence and on the melancholy of love in order to show to what extent the narcissistic operation of the principle of equality enhances the violence linked to the codification of love and to the promulgation of the identity of the good citizen. Finally, to elucidate the chthonic figuration of Aphrodite in its transgressive-subversive character, we return to Duras by considering Blanchot's interpretation of *La maladie de la mort* and by pondering on Vernant's interpretations about the relation between love and war in the Archaic period. Those argumentative connections are also developed, at the end of our thesis, through a commentary on two cinematographic adaptations of *La maladie de la mort* by Duras, namely: Asa Mader's short film entitled *La maladie de la mort / The malady of death* (2003), and Catherine Breillat's feature film entitled *Anatomie de l'enfer* (2004). Thereby, we hope to have questioned both the affective bonds that violently reiterate the binary organization of the soul and the binary distribution of social functions, as well as the affective bonds that are capable to critically transgress and subvert themselves from those normative parameters.

Keywords: Love. Care of the self. Criticism. Melancholy. Death. World.

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est de caractériser et distinguer deux formes de rapport que le soi peut entretenir avec soi-même, avec les autres et avec le monde : l'une qui se manifeste dans le contexte des structures normatives qui légitiment et institutionnalisent les liens sociaux, et l'autre qui concerne les dynamiques affectives qui transgressent les limites de la norme et subvertissent les traditions en vigueur dans notre société. Il s'agit de comprendre deux façons différentes de concevoir et d'exercer l'amour : d'un côté, l'amour ascensionnel, narcissique, utopique, oblatif, conservateur ; et de l'autre côté, l'amour ascétique, médusant, contre-utopique, créatif et libertaire. Nous souhaiterions montrer qu'il existe une dimension insurrectionnelle de l'amour qui se révolte contre les structures normatives qui sapent l'exercice de l'autarcie critique et celui de la responsabilité qui en découle. Par conséquent, nous défendons la puissance éthique-politique de l'amour contre l'apathie de la socialisation civilisatrice qui constitue et qui est constituée par le bon citoyen. Nous soutenons également qu'une réflexion philosophique sur les pratiques amoureuses demande une thématisation de la co-implication entre l'éthique, l'esthétique et la politique. En général, pour proposer une problématisation philosophique de l'amour en considérant sa portée éthique et politique, la thèse met en dialogue certains aspects de l'analyse de Foucault sur l'esthétique de l'existence avec des réflexions de Pierre Hadot, de Jean-Pierre Vernant, de Judith Butler et de Marguerite Duras à l'égard des rapports entre le soi et les autres. D'abord, nous partirons des différences concernant les implications contemporaines des interprétations d'Hadot et de Foucault sur les philosophies de l'Antiquité afin de comprendre la divergence entre les deux auteurs relativement à l'expérience du temps présent et à la spiritualité de l'amour. En outre, pour délimiter l'aspect médusant de la spiritualité ascétique, telle que liée à l'éthique du moi, nous rapprocherons les analyses de Foucault à propos du souci de soi hellénistique-romain de celles de Vernant sur le miroir de Méduse à l'époque archaïque et de celles de la figuration aphrodisiaque de Méduse chez Duras dans le récit *La maladie de la mort*, dont nous proposons une traduction qui sera rendue disponible à la fin de la thèse. Ces analyses préparent les conditions qui nous permettront d'approfondir le débat sur la dimension éthique et politique des relations affectives dans le temps présent. Par la suite, nous essayerons d'établir un dialogue entre les réflexions tardives de Foucault et celles de Butler sur la violence morale et sur la mélancolie amoureuse pour y montrer dans quelle mesure l'opération narcissique du principe d'égalité renforce la violence liée à la codification de l'amour et à la promulgation de l'identité du bon citoyen. Pour finir, nous reviendrons à Duras à partir de l'interprétation que Blanchot a dédiée à *La maladie de la mort* pour démêler, par le biais de la relation que Vernant établit entre l'amour et la guerre à la période archaïque, la figuration chthonienne d'Aphrodite dans son caractère transgressif-subversif. Ces chaînes argumentatives sont, d'ailleurs, développées à la fin de notre thèse à travers le commentaire de deux adaptations cinématographiques de *La maladie de la mort*, de Duras, à savoir : le court-métrage d'Asa Mader, intitulé *La maladie de la mort / The malady of death* (2003), et le long métrage de Catherine Breillat intitulé *Anatomie de l'enfer* (2004). Ainsi, nous espérons avoir mis en question, d'une part, les liens affectifs qui réitèrent l'organisation binaire de l'âme et la distribution binaire des fonctions sociales et, d'autre part, les liens affectifs qui transgressent et subvertissent, d'une façon critique, ces paramètres normatifs.

Mots-clés : Amour. Souci de soi. Critique. Mélancolie. Mort. Monde.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>CAPÍTULO 1 OS DESCAMINHOS DO ENSAIO FILOSÓFICO</b>	20
1.1 COM FOUCAULT	20
1.2 NOSSA ESCRITA, MINHA ESCRITA	26
1.3 COMO TUDO COMEÇOU	29
1.3.1 O estoicismo: do amor à amizade	32
1.3.2 A potência contemporânea da estética da existência	55
1.4 SOBRE OS ENSAIOS PARA UMA TESE	61
1.4.1 De Foucault a Duras: o amor medúsico	61
1.4.2 De Butler a Foucault: a política de nós mesmos	65
<b>CAPÍTULO 2 COMO NÃO ESQUECER DE VIVER O PRESENTE</b>	102
2.1 PARA REINTRODUZIR A LEMBRANÇA DO TEMPO PRESENTE	102
2.2 DOS MOVIMENTOS EM DIREÇÃO AO PRESENTE: ÉROS E ÁSKESIS	106
2.3 VIVER O TEMPO PRESENTE: ENTRE O IDEAL E A FICÇÃO	111
2.3.1 O Ideal	114
2.3.2 A ficção	117
2.4 O PRESENTE É VULNERÁVEL	121
2.5 NO ESPELHO DE MEDUSA	123
2.5.1 A estética do desconforto ou a ética do domínio de si	133
2.5.2 Mas, por que Kofman?	136
2.5.3 Pelo amor à diferença, todo o movimento é invasivo	142
2.5.4 A cabeça de Medusa	146
2.5.4.1 Um parêntesis sobre Duras e os homens gays	147
2.5.4.2 Ainda sobre o amor medúsico	151
2.6 PARA TODA UTOPIA UMA CONTRA-UTOPIA?	155

2.6.1	Sobre a contraconduta da contra-utopia.....	162
<b>CAPÍTULO 3</b>	<b>HISTÓRIAS DE AMOR E VIOLÊNCIA .....</b>	<b>170</b>
3.1	ERA UMA VEZ A SUBSTÂNCIA... ..	170
3.2	A ALMA COMO EXPRESSÃO IDENTITÁRIA .....	177
3.2.1	O amor salvacionista.....	187
3.2.2	A autoridade moral .....	202
3.5	A REGULAÇÃO MELANCÓLICA DO PODER .....	213
3.5.1	A sedimentação do amor moderno .....	217
3.5.2	A espiritualidade ascética e a melancolia criativa .....	233
3.5.3	Breve reflexão sobre a libido .....	240
<b>CAPÍTULO 4</b>	<b>LOVE KILLS.....</b>	<b>247</b>
4.1	NO QUE A DOENÇA DA MORTE É MORTAL? .....	247
4.1.1	Por um erotismo afrodisíaco .....	253
4.1.2	A Afrodite ctônica.....	258
4.2	A ESTÉTICA DO ABANDONO .....	268
4.2.1	O contrato de Calipso.....	272
4.2.2	O aspecto infernal de Medusa.....	276
4.2.3	O amor heroico: quando Ulisses se tornou mulher .....	283
4.2.4	O abandono é silente.....	291
4.3	O QUE AINDA ESTÁ PORVIR.....	300
4.3.1	Uma breve conclusão – porque concluir é necessário .....	304
	<b>A DOENÇA DA MORTE .....</b>	<b>I</b>
	<b>POSFÁCIO POR PAIXÕES LASCIVAS .....</b>	<b>XVI</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>331</b>
	<b>AUTORES ANTIGOS.....</b>	<b>331</b>
	<b>AUTORES MODERNOS.....</b>	<b>333</b>
	<b>ARQUIVOS PESQUISADOS NO IMEC, NO CMF E NA BNF (citados na tese) .....</b>	<b>346</b>

1	Fonds Jean-Pierre Vernant – IMEC .....	346
2	Fonds Marguerite Duras – IMEC .....	347
3	Fonds Michel Foucault – IMEC/CMF .....	347
4	Fonds Michel Foucault – BNF .....	347
<b>FILMES</b> .....		347

## INTRODUÇÃO

Minhas pesquisas em torno do pensamento de Foucault se sucederam, de início, em decorrência da problematização do amor e da amizade na ética estoica. A partir disso, como relato no primeiro capítulo da presente tese, intitulado “Os descaminhos do ensaio filosófico”, meus estudos gradualmente incorporaram as interpretações foucaultianas sobre o cuidado de si e sobre a estética da existência, as quais me conduziram aos exercícios espirituais em Pierre Hadot. As divergências relativas aos exercícios espirituais (Hadot) e à estética da existência (Foucault) parecem manifestar a confrontação entre duas perspectivas histórico-filosóficas, a saber, entre uma política dos deveres e uma ética do cuidado de si. Mais precisamente, com base nas diferenças atinentes às implicações contemporâneas das reflexões de Hadot e de Foucault acerca das filosofias da Antiguidade, somos capazes de compreender que, por um lado, (1) a Razão Universal corresponde, no caso dos exercícios espirituais, ao fundamento moral de uma comunidade estruturada por poderes cuja autoridade é consagrada à legitimidade institucional do conhecimento sobre a condição humana; e que, por outro lado, (2) a autarquia crítica, no caso da estética da existência, atrela-se à experiência de coexistências sociais diversas, estimuladas por práticas afetivas que resistiriam aos poderes e saberes normalizadores. Sendo assim, de modo geral, na presente tese minha intenção é indicar em que medida estas duas formas de se conceber a vida em comum interferem e são interferidas pela maneira através da qual o amor é compreendido e posto em prática. Para tanto, simultaneamente examino os campos da filosofia de Foucault e os caminhos abertos por ela, articulando-lhe uma variedade de autores que podem ser colocados em diálogo por meio da tematização do amor. O intuito da pesquisa é o de caracterizar as relações entre o si e os outros, tanto no que se refere ao diagnóstico das estruturas normativas que legitimam e institucionalizam os laços sociais, quanto no que tange às dinâmicas afetivas que transgridem os limites da norma e subvertem as tradições vigentes em nossa sociedade. Trata-se de entender, sobretudo a partir das reflexões tardias de Foucault, as razões e os modos pelos quais os sujeitos se relacionam afetivamente consigo mesmos, com os outros e com o mundo. Trata-se também de apontar a coimplicação entre a ética, a estética e a política relativamente à experiência do amor.

Após a apresentação do percurso teórico que me conduziu ao problema deste doutorado e da indicação das principais hipóteses que organizam a tese, dou ensejo ao

segundo capítulo, chamado “Como não esquecer de viver o presente”, onde discuto as diferenças entre a espiritualidade ascensional e a espiritualidade ascética do amor no que concerne à maneira pela qual vivemos esteticamente o presente. Assim, comparo as análises de Foucault sobre o estoicismo e sobre Baudelaire às interpretações de Hadot acerca do estoicismo e de Goethe. Por um lado, Pierre Hadot mostra, a partir de Goethe e da tradição dos exercícios espirituais, que o verdadeiro amor corresponde a um exercício capaz de revelar o Ideal que envolve e constitui a realidade dos amantes. Em contrapartida, através de Baudelaire e da estética da existência, Foucault explica que a experiência do amor nos incita a criar o tempo presente *como por ficção*. Podemos afirmar que a espiritualidade do amor, concebida por Hadot, reside na eternização do momento presente e na universalização da alma, cuja beleza articula idealmente os amantes à Natureza. Já no caso da estética da existência foucaultiana, a espiritualidade do amor concerne à crítica dos limites do real que, quando universalmente idealizado, minora a beleza da astúcia e valoriza a inocência da submissão. De modo geral, o objetivo é o de sublinhar as diferenças entre Hadot e Foucault no que se refere à experiência do tempo presente e à espiritualidade do amor, para indicar como cada um deles compreende a transformação do si mesmo no mundo. Ademais, ainda neste mesmo capítulo redimensiono a cultura do cuidado de si foucaultiano com o intuito de delinear o aspecto medúsico da espiritualidade ascética. Nesse contexto, aproximo as análises de Foucault acerca da espiritualidade do amor às investigações de Vernant sobre o espelho de Medusa na época arcaica e à figuração afrodisíaca de Medusa na literatura de Duras, particularmente em *La maladie de la mort*. Foucault nos explica que, desde a Antiguidade arcaica, o espelho e o cadáver foram os responsáveis por nos ensinar que “nosso corpo não é pura utopia.” (FOUCAULT, 2013b, p.15) Com base nisso, suponho que o espelho instrumentalizado por Foucault não remete ao reflexo de Narciso, mas sim à máscara de Medusa, a qual exhibe àqueles que a encaram a precariedade da vida. Logo, neste eixo discuto em que medida conduzir a própria vida em direção ao presente é colocá-la face a face com a morte no mundo.

Em seguida, no terceiro capítulo, intitulado “Histórias de amor e violência”, mostro a relação entre a constituição identitária no período socrático-platônico, a introspecção cristã e a emergência do sujeito substância, por meio da articulação entre as interpretações foucaultianas acerca da Antiguidade e as análises de Butler sobre a violência moral. Argumento que a radicalização do princípio de igualdade, que começa

a viger com o surgimento da verdade que afirma a imortalidade e a imaterialidade da alma, desponta na instauração do sujeito substância. Tento apontar em que medida este processo de radicalização potencializa a violência vinculada à normalização da referida identidade humana, que se impõe como fim ou ideal a ser atingido através da resiliência de indivíduos vinculados a um conjunto de códigos normativos cuja vigência visa impedir a existência de formas de vida diferentes. Por conseguinte, após vislumbrar a emergência da topografia interna do sujeito, isto é, a emergência da introspecção, caracterizo a estruturação heteronormativa do amor moderno no que se refere à vida psíquica do poder. Foucault, no texto “Un plaisir si simple”, mostra que a miséria do amor moderno se fundaria sobre a resignificação psicanalítica do remorso cristão. Por outro lado, ao colocar em questão a relação entre a psicanálise e a matriz heterossexual, Butler explica que o amor é melancólico, ou melhor, que a melancolia corresponde a um mecanismo de poder que, operando na instância psíquica, constitui a identidade de gênero. Conforme Butler a melancolia parece ter duas disposições, uma estruturada e outra desviante. A melancolia estruturada ou oblativa garantiria a “cura” dos desvios sexuais mediante a aplicação dos códigos fálicos ao sujeito desejante. Inversamente, a melancolia desviante ou criativa estaria ligada à subversão da heteronormatividade. A partir disso, interessa-me indicar em que medida a interpretação foucaultiana do prazer, concernente aos amores subversivos, articula-se à análise butleriana da disposição desviante da melancolia e, consequentemente, em que medida esta se vincula à cultura do cuidado de si.

No quarto capítulo, chamado “Love Kills”, mostro como a figura de Afrodite, tal que vinculada à literatura contemporânea de Duras, coloca em questão os laços afetivos que violentamente reiteram a organização binária da alma e a distribuição binária das funções sociais. Tais interpretações são balizadas pelas relações anteriormente delimitadas entre Vernant, Foucault e Duras, mas também pela análise filosófica que Blanchot dedicou à autora, sobretudo à obra *A doença da morte*, para a qual propomos uma tradução crítica em português, disponibilizada ao fim da tese. Neste último capítulo interpreto o amor através do entrecruzamento da dimensão polêmica (*polemiké*) do erotismo, a qual é explicada por Vernant, com o caráter transgressivo-subversivo dos laços afrodisíacos que constituem a comunidade dos amantes em Duras. Primeiramente, caracterizo o amor na Antiguidade arcaica no que concerne à confrontação da fugacidade própria à vida e no que tange à realização da distinção ética a partir da experiência da bela morte. Na sequência, interrogo a importância e a urgência de se pensar, no tempo



presente, o amor como um ato que se atrela à potencialidade ético-política da existência, a qual é estetizada através do abandono em relação às identidades que repetem acriticamente os direitos e as obrigações promulgadas na instância normativa da socialização hegemônica. Por fim, retomo a tematização do amor medústico e da melancolia a partir da análise de duas adaptações filmicas de *A doença da morte*: trata-se do curta de Asa Mader, intitulado *La maladie de la mort / The malady of death* (2003), e do longa de Catherine Breillat, intitulado *Anatomie de l'enfer* (2004). Para tanto, valho-me das explicações de Sarah Kofman sobre a mulher afirmativa em Nietzsche, mas também da interpretação de Vernant sobre o espelho de Medusa. Através de tais articulações transhistóricas entre o amor e a morte, busco deslindar os traços gerais das estilizações afetivas que resistem à lógica narcísica do amor sacrificial.

\*

Antes de dar início ao primeiro capítulo da tese, gostaria de fazer duas breves observações: uma sobre o título do meu trabalho e outra sobre o uso da primeira pessoa do singular em meu texto.

## I. *Sobre o título*

O título da tese sofreu, no decorrer do doutorado, três alterações significativas. Inicialmente, intitulei o meu projeto doutoral de “Estéticas da amizade: da política dos deveres à ética do cuidado de si”, pois o objetivo era o de trabalhar com a clivagem perspectivística entre Hadot e Foucault no que tange à coimplicação entre estética, política e ética, tendo a discussão sobre o *Belo* como o eixo articulador das reflexões acerca da dimensão ético-política das relações sociais. A tese seguiria, portanto, o ritmo das discussões que são entretidas no início do segundo capítulo e se manteria vinculada, sobretudo, ao diálogo interrompido entre Hadot e Foucault. Porém, na ocasião das discussões entretidas durante minha banca de qualificação, a potência política de minhas pesquisas se tornou mais evidente, ou seja, dei-me conta de que a temática da amizade estava subsumida à do amor, de que este vinha sendo desenvolvido sob um viés político – e não propriamente estético – e de que meu trabalho, embora tenha partido da discussão Hadot-Foucault, passava a considerar, sob a chave foucaultiana da política, outros autores como Duras, Vernant e Butler. Então, decidi modificar o título do trabalho para “O amor é político: a potência contemporânea da estética da existência”.

Aos poucos, minha tese ganhava extensão e profundidade, de modo que as pesquisas elaboradas no *Centre Michel Foucault* em parceria com o *IMEC*, mais especificamente, nos Fundos Michel Foucault, Marguerite Duras e Jean-Pierre Vernant eram paulatinamente incorporadas ao texto. Além disso, o papel de Judith Butler se tornava cada vez mais claro e decisivo neste cenário filosófico que eu vislumbrava montar.

Terminada a tese e após uma última reflexão sobre ela, reflexão que antecedeu o encaminhamento do material à banca de defesa, percebi que mais uma vez o conteúdo de meu texto havia se afastado do título que lhe acompanhava. Nem a estética e nem a política correspondem, de fato, ao eixo articulador da tematização do amor: a ética é, pois, o viés a partir do qual o amor é colocado em questão. Ademais, esta tese, que por meio da ética interroga a relação entre a verdade e o poder no que se refere à prática do amor no mundo, não descarta a relação entre o *Bem*, o *Belo* e o *Verdadeiro*, mas busca recontá-la de uma outra maneira, isto é, valendo-se de figuras e categorias avessas à História da Filosofia. Em linhas gerais, talvez seja possível descrever a composição do novo título da seguinte forma:

- (1) Por meio da estética da existência, deparo-me com Afrodite e Medusa, símbolos femininos que resgatam o amor relegado às margens da tradição de Éros e de Narciso.
- (2) De tal maneira, tento olhar com outros olhos o amor pela filosofia e o amor na filosofia.
- (3) Além disso, tento dar vazão a uma vontade de amor ou a uma vontade de amar que é avessa à normatividade operante na civilização.
- (4) Logo, da astúcia afrodisíaca esquecida no banquete de Platão e do olhar subterrâneo de Medusa, surge uma outra – e quiçá possível – filosofia do amor, donde o título “Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos”.

## II. *Sobre o eu*

Para mim, sempre é muito difícil escrever na primeira pessoa do singular, pois o *eu* possui uma carga filosófica perigosa, que é capaz de velar a interdependência atrelada à ação no mundo. O que quero dizer é que o *eu* é vaidoso, extremamente vaidoso, já que

temos a tendência de impor e de supervalorizar o nosso próprio *eu* em detrimento dos outros *eu(s)*, os quais acabam se tornando, no contexto de descrições de trajetórias e de problemas filosóficos, meros coadjuvantes. Por isso, escrever na primeira pessoa do singular é, para mim, um desafio.

Estou habituada a utilizar a primeira pessoa do plural em meus textos, mas quando expomos e abandonamos a nossa própria intimidade à escrita, ou seja, quando somos parte do problema que queremos enfrentar, então o uso do *eu* se torna uma demanda parresiástica. A presente tese é perpassada por esta agonia, que coloca o meu eu à deriva do nós e todos nós à deriva do meu eu. Ao adotar a primeira pessoa do singular não tenho a intenção de que meu eu se torne o ator principal de minha escrita e de que minha escrita acentue os limites da intimidade. Diferentemente, quero que meu eu seja só mais um *eu* entre todos os outros *eu(s)* que compõem o *nós* e que minha escrita exponha o fundo falso de minha alma, espírito, consciência ou inconsciência, isto é, disto que me outorgam como meu. Desse modo, dar-se conta de si mesmo é esvaziar-se daquela vaidade racional ou racionalista que supervaloriza o *eu*, ou melhor, dar-se conta de si mesmo é compreender que o exercício da autarquia não exclui a interdependência da ação e que a soberania da autarquia só pode incidir sobre mim e jamais sobre os outros. Por conseguinte, quando utilizo a primeira pessoa do singular, tento sentir e ao mesmo tempo expor, como descreve Paul Celan, que “Sou você quando sou eu”, que sou nós quando sou eu e, finalmente, que nunca fui e nunca serei um único e supremo eu – erro brutal da vaidade humana. Isso quer dizer que ao me deslocar do *nós* para o *eu* e do *eu* para *nós*, tento manifestar a correlação entre o si e o outro ou entre aquilo que posso ser e aquilo que podemos ser no que tange à esfera do pensamento e da escrita filosófica. (CELAN *apud* BUTLER, 2005, p.65, tradução minha)

„Ich bin du, wenn ich ich bin!“

(Paul Celan – *Lob der Ferne*)

## CAPÍTULO 1

### OS DESCAMINHOS DO ENSAIO FILOSÓFICO

#### 1.1 COM FOUCAULT

Meu trabalho em torno e a partir do pensamento de Foucault tem por perspectiva a ontologia do presente no que concerne à relação com a ética, ou seja, a intenção é compreender as maneiras pelas quais historicamente nos constituímos como sujeitos éticos e em que sentido, atualmente, a estética da existência impele o si à transformação de si mesmo no mundo. No documento intitulado *Du sujet au sujet moral* (FCL 2.10), disponível nos arquivos do *Centre Michel Foucault* (CMF) depositados no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC), a seguinte questão fora direcionada a Foucault: “– Você introduziu a noção de ‘ontologia de si’ e de ‘ontologia do presente’. O que você entende com elas?” (p.3 do *tapuscrit* FCL 2.10, minha tradução) É justamente a resposta de Foucault que orienta o desenvolvimento da presente pesquisa:

- Por ontologia do presente eu entendo a maneira pela qual o indivíduo tenta compreender a si mesmo no interior de um campo de objetos, de realidades, de acontecimentos em relação aos quais ele sempre teve, até o momento presente, a posição ou o papel de sujeito imanente e transcendente de toda a experiência moral; experiência que devia se impor a todos os indivíduos. Eu creio que é isso que está a ponto de desaparecer. A imensa tentativa, que foi feita desde o cristianismo e que, através do pensamento moderno, sempre buscou dar uma definição única à experiência moral é muito criticável. (*Ibidem.*)<sup>1</sup>

A ontologia do presente não consiste em um método de trabalho no sentido estrito, isto é, não estamos falando de *regras para a orientação do espírito*, como parece ser o caso de Descartes.<sup>2</sup> Não se trata, sendo assim, de uma prescrição que deve ser compulsoriamente aplicada como modo de conhecimento. Diferentemente, a ontologia histórica de nós mesmos é uma perspectiva filosófica que nos permite interrogar a relação do si com o tempo presente. Como explica Foucault no manuscrito *Généalogie*,

<sup>1</sup> A maioria da entrevista, concedida no final da vida de Foucault a dois amigos de Deleuze, Gilles Barbedette e André Scala, está disponível no *Dits et écrits II* sob o título “Le retour de la morale” (FOUCAULT, 2001, n° 354, pp.1515-1516) – o trecho aqui citado não se encontra na versão publicada.

<sup>2</sup> Cf. DESCARTES, *Regras para a orientação do espírito*, 2007; sobre a relação entre método e metafísica em Descartes, cf. VALENTIM, “Método e Metafísica: Descartes entre as *Regras* e as *Meditações*”, 2008.

*archéologie, morale*, disponível no *Centre Michel Foucault* com a notação FCL 16 250 12r, a ontologia histórica de nós mesmos é um momento fundamental da genealogia que nos permite questionar: “Quem somos nós hoje na contingência histórica que nos faz ser o que nós somos?” (p.1 do *manuscrit* FCL 16 250 12r, minha tradução) Além disso, talvez possamos afirmar que a ontologia do presente também nos permite vislumbrar, e jamais definir absolutamente, quem nós podemos vir a ser nesta contingência histórica da qual emergimos. Em outras palavras, por meio da ontologia histórica somos capazes de diagnosticar o presente e, ao mesmo tempo, de vislumbrar a sua modificação, a qual, segundo Foucault, é criativamente delineada pela estética da existência. Ainda no mesmo manuscrito, Foucault mostra que a ontologia do presente possui três eixos fundamentais: “– ontologia histórica do si mesmo e a relação com a *verdade* em que nos constituímos como sujeitos de conhecimento; – ontologia histórica sobre as relações de *poder* onde nós nos constituímos como sujeitos que agem sobre os outros; – ontologia histórica sobre a relação *ética* onde nós nos constituímos como sujeitos morais.” (*Ibidem.*, p.2, minha tradução, *grifo meu*) Para a construção da tese, que busca pensar a potência contemporânea da estética da existência e a dimensão ético-política do amor experienciado como cuidado de si e como cuidado dos outros, transito entre os referidos eixos, já que eles são interdependentes. Contudo, vale ressaltar que, na presente pesquisa, os questionamentos da relação do sujeito com a verdade e da relação do sujeito com o poder são suscitados sob o viés ético da ontologia do presente, pois o intuito é compreender em que medida o esforço ético dos indivíduos, no que se refere à estetização de suas vidas, condiz com a intervenção política no mundo. Mais precisamente, a ética é o prisma a partir do qual decompomos e recompomos os diferentes *topoi* da ontologia histórica em Foucault. Isso quer dizer que sistematizamos o pensamento crítico de Foucault – e por sistematizar entendemos aquilo que a noção grega “*sunístēmi*” (*sun* + *hístēmi*) denota, a saber, combinar, organizar, acomodar com – através da ética, de tal modo que a tese resulta da problematização ética do conhecimento e da problematização ética da política. A ética é, portanto, o vetor ou a condição das perguntas levantadas no decorrer da pesquisa doutoral, as quais interrogam, com e a partir de Foucault, o que nós somos e como podemos ser no mundo em que vivemos, mas também o que é o mundo e como pode ser o mundo em que existimos.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Retomamos a noção de “problematização” com base no “Prefácio” ao *O uso dos prazeres*, texto em que Foucault nos explica a peculiaridade da ética do cuidado de si na Antiguidade relativamente à tradição histórico-filosófica que concebe a moral como um conjunto de códigos universais fundados na definição

Aproximando-nos eticamente do saber, ou melhor, da relação do sujeito com a verdade, observamos tanto o que nós somos quanto o que o mundo é por meio da compreensão dos mecanismos de fundamentação conceitual relativos à confabulação e à aplicação da moral voltada ao código, a qual instancia a normatividade. Ademais, a contextualização ética da constituição do sujeito de conhecimento coloca em questão a minha própria relação com a pesquisa e com o fazer filosófico que, sendo assim, deixam de se limitar às exigências institucionais para se tornarem tarefas éticas. Não pesquiso e escrevo por mera erudição, mas porque acredito concatenar conhecimentos “que serão utilizáveis, a que poderemos recorrer facilmente nas diferentes ocasiões de luta. (...) [pois] quando o saber, quando o conhecimento tem uma forma, quando funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *êthos*, então ele é útil.” (FOUCAULT, 2010, p.207 e p.212) Ao ensinar o estudo da ontologia do presente por meio da ética e a ela condicionar o *topos* relativo ao conhecimento, damo-nos conta do caráter *etopoético* do saber através do qual investigamos o que nós somos e o que é o mundo em que vivemos. Por conseguinte, damo-nos conta da coimplicação entre o saber e o poder, já que o diagnóstico do presente imediatamente nos entreabre à perspectiva de como podemos ser no mundo e de como o mundo em que existimos pode ser. Sob a chave da ética, percebemos que a vigência dos códigos morais não depende apenas dos saberes que os justificam teórica e praticamente, mas também dos poderes cuja incumbência é promovê-los no âmbito privado, no público e no psíquico, em razão dos bons costumes que, de acordo com suposições civilizatórias, confeririam bem-estar a todos e a cada um. A análise ética do poder nos permite compreender a materialização institucional da moral, a sua personificação no que se refere a determinados indivíduos que agem sobre os outros, a sua simbolização na instância da vida psíquica e, quando rearticulada à análise ética do saber, permite-nos perceber que somos aquilo que podemos ser e que o mundo é aquilo que pode ser; ou melhor, no que tange à moral do código, que somos aquilo que nos é permitido ser, que o mundo é aquilo

---

de natureza humana. Foucault diz que a ética do cuidado de si não é praticada como obrigação e proibição, mas como problematização. Vejamos: “(...) ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra. Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa ‘problematização’? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: *definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive*. Mas, ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la à cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar ‘artes de existência’.” (FOUCAULT, 2012a, p.17, *grifo meu*)

que lhe é permitido ser e que esta permissão, de origem heterônoma, tramita entre instituições, pessoas e símbolos. O poder é em certo sentido o limitador do saber que o justifica, bem como a sua válvula de escape, pois como explica Foucault, na medida em que estetizamos as nossas próprias existências, também podemos ser o que jamais fomos e podemos transformar o mundo em um mundo outro. Neste trabalho, a estética da existência faz com que a ética, além de se configurar como o eixo articulador dos diferentes *topoi* da ontologia do presente, torne-se escopo do problema que pergunta, mediante a crise da moral, pela alternativa histórica e contemporânea ao código, o qual nos obriga a seguir um ideal de identidade inatingível, proibindo-nos tácita ou explicitamente de vivermos em distinção às estipulações das normas e de modificarmos o mundo. Logo, a estética da existência aparece no roteiro da ontologia crítica como um princípio ético que condensa (1) a preocupação com a atual crise da moral e (2) a valorização do processo criativo de autotransformação que nos remete transhistoricamente à antiga cultura do cuidado de si:

Essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que ela obedeça a cânones coletivos, estava no centro, parece-me, da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, com a ideia de uma vontade de Deus, com o princípio de uma obediência, a moral adquiriu muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). (...) E se eu me interessei pela Antiguidade é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, atualmente, de desaparecer, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder, uma busca que concerne àquela por uma estética da existência. (*Idem.*, 2001, nº357, p.1550-1551, minha tradução)

A análise ontológica do presente, que pergunta pela constituição histórica dos sujeitos morais, mostra-nos que a moral comporta dois aspectos, ou seja, existe a moral orientada ao código e a moral orientada à ética. Foucault explica que no primeiro caso a “subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo.” (FOUCAULT, 2012a, p.38) No segundo caso, a ênfase é dada “às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser.” (*Ibidem.*,



p.39) Na tese, procuro delinear as diferenças entre a moral e a ética de modo a caracterizar suas justaposições e suas tensões. Além disso, tento mostrar a relação de ambas, as quais estão calcadas na noção de bem, com a noção estética do belo e a noção política do verdadeiro, tendo em vista que, sob a chave da ontologia do presente, a verdade pode ser analisada a partir da coimplicação entre o saber e o poder.<sup>4</sup> A tríade do *bom*, do *belo* e do *verdadeiro* se atrela tanto à moral quanto à ética: isso quer dizer que, por um lado, a codificação da experiência moral está correlacionada à codificação da estética e da política e que, por outro lado, a experiência ética do sujeito está correlacionada à transgressão e à subversão da codificação estética do belo e da codificação política do verdadeiro. A ontologia do presente nos circunscreve na filosofia e na história por meio da crítica do bem, do belo e do verdadeiro e, ao nos apontar a tridimensionalidade da estética da existência, que se apresenta como alternativa ética à moral do código, também nos indica a tridimensionalidade da resistência. Sendo assim, demarcar a potência contemporânea da estética da existência é mostrar em que medida este princípio, transhistoricamente articulado ao cuidado de si greco-romano, orienta a ética de si e a política de nós mesmos. Foucault nos explica que “um dos principais problemas políticos seria hoje, no sentido estrito da palavra, a política de nós mesmos.” (*Idem.*, 2013a, p.90-91, minha tradução) Portanto, a ética de si se constitui como “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.” (*Idem.*, 2010, p.225)

Ademais, faz-se importante afirmar que, conforme Foucault, existe uma cooperação entre a ontologia do presente e a transhistoriedade, a qual condiz à cooperação entre a filosofia e a história no que concerne à atitude crítica: “Isso quer dizer, em primeiro lugar, que nós nos engajamos em certo número de práticas que poderíamos chamar

---

<sup>4</sup> Desde minha dissertação de mestrado, intitulada *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo*, utilizo “moral” para me referir à moral voltada ao código e “ética” para me referir à moral voltada às práticas de si, bem como “político-moral” ou “política dos deveres” para ressaltar o vínculo do código com a política e “ético-político” ou “ética do cuidado de si” para significar a articulação entre a modificação de si e a intervenção política no mundo. (STEPHAN, 2015, pp. 46-63) Tais distinções também valem para a presente tese de doutorado, embora seja importante frisar que quando falo em “ontologia ética de nós mesmos”, em “aspecto ético da ontologia do presente” e em “sujeito moral”, contemplo tanto a moral quanto a ética, já que ambas são mapeadas por meio da ontologia histórica de nós mesmos que explica os diferentes modos pelos quais nos constituímos como sujeitos morais, pois, como afirma Foucault, “talvez nosso problema seja agora o de descobrir que o si nada mais é do que o correlativo histórico das tecnologias construídas no curso da nossa história. Talvez o problema seja o de modificar estas tecnologias.” (FOUCAULT, 2013a, p.90, minha tradução)

histórico-filosóficas, as quais não tem nada a ver com a filosofia da história e com a história da filosofia, trata-se de uma certa prática histórico-filosófica e com isso quero dizer que o domínio de experiência ao qual se refere tal trabalho filosófico não exclui nenhum outro de modo absoluto.” (FOUCAULT, 2015b, p. 48, minha tradução) A ontologia histórica ou a ontologia crítica consiste, portanto, em uma alternativa filosófica à tradicional história da filosofia que, de acordo com Foucault, é modernamente delimitada “tanto pela teoria dos sistemas de Hegel quanto pela filosofia do sujeito, sob a forma da fenomenologia e do existencialismo.” (*Idem.*, 2001, nº 281, p.867, minha tradução) Foucault nos conta que foi neste panorama intelectual que ele amadureceu suas escolhas: “por um lado, não ser um historiador da filosofia como meus professores e, por outro lado, buscar algo totalmente diferente do existencialismo – assim se sucedeu a leitura de Bataille e de Blanchot e, através deles, de Nietzsche.” (*Ibidem.*) Já a transhistoriedade é uma alternativa histórica à tradicional filosofia da história que, como explica Foucault, implementa e justifica a aplicação de uma metodologia metahistórica ou suprahistórica: “se eu evoco a generalidade, não é para dizer que é preciso retrazá-la em sua continuidade *metahistórica* através do tempo e que é preciso seguir suas variações.” (*Idem.*, 2001, nº339, p.1396, minha tradução, *grifo meu*)<sup>5</sup>

De um ponto de vista filosófico, a transhistoriedade é um modo de operação que se atrela à problematização filosófica que emerge da ontologia crítica de nós mesmos, a qual não pode ser considerada como um método ou como “uma teoria, uma doutrina e muito menos como um corpo permanente de saber que se acumula.” (*Ibidem.*) De um ponto de vista histórico, as problematizações epistemológicas, políticas e éticas suscitadas no bojo da ontologia do presente são meios pelos quais coerências teóricas, metodológicas e práticas podem ser retrazadas – não como continuidades absolutas e universais, mas como entrecruzamentos que conectam, na pontualidade do presente, eventos singulares provenientes de outro tempo e de outro espaço. Por conseguinte, a transhistoriedade, enquanto meio pelo qual a problematização filosófica relativa à ontologia do presente pode ser analisada e desenvolvida, não contraria (1) a anarqueologia do saber – ou seja, o estudo dos regimes de verdade, dos “tipos de relações que vinculam as manifestações de verdade, com seus procedimentos, aos sujeitos que são seus operadores, testemunhas ou, eventualmente, objetos.” (FOUCAULT, 2014, p.91) Dito de

---

<sup>5</sup> Para o conceito de *trans*-historiedade em Foucault, cf. FOUCAULT, 2011a, pp.155-167. Para uma análise acerca do valor transhistórico das continuidades estabelecidas por Foucault entre a modernidade e a Antiguidade, cf. LORENZINI, 2014, pp.317-321.

outro modo, a transhistoriedade abarca a anarqueologia, pois a análise dos discursos de verdade é indispensável à interrogação ontológica de nós mesmos e às reconstruções históricas que a permeiam. A transhistoriedade tampouco contraria (2) a genealogia, entendida como a história das descontinuidades, mas a contempla na medida em que estabelece conexões entre eventos singulares e não entre acontecimentos fundados em uma única e mesma origem.<sup>6</sup> Como afirma Foucault, a ontologia do presente não se pretende um método filosófico e, da mesma maneira, a transhistoriedade não se pretende um método histórico, dado que estes modos de trabalho não excluem outros de forma absoluta e não se outorgam a objetividade ou a neutralidade científica do sujeito substância dotado de uma razão universal. Diversamente, a ontologia do presente coloca em questão o sujeito que a conduz, isto é, submete-o à análise transhistórica dos limites que lhe foram colocados, incitando-o à transgressão e à subversão estética deles. (*Ibidem.*) Na tese, o questionamento referente à potência contemporânea da estética da existência é desencadeado por meio da ontologia do presente e o analisamos sob a ótica da transhistoriedade dos fatos da cultura, investindo o “trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos desenhados precisamente pela questão” que nos guia. (FOUCAULT, 2015b, p.48, minha tradução)

## 1.2 NOSSA ESCRITA, MINHA ESCRITA

A nossa escrita, quer dizer, a minha escrita, surge na centelha da crise que interroga a relação do si mesmo com o mundo, isto é, a relação do si mesmo com a alegria, o sofrimento e a apatia experimentadas nos diferentes contextos em que interagimos com os outros. Portanto, a minha escrita advém da tensão que me perpassa enquanto sujeito dotado de profundidade psíquica e de dimensão social. O aporte ensaístico do pensamento de Foucault me dá a possibilidade de transformar a filosofia em uma atividade de confrontação, a qual me coloca em questão à medida que me expõe para fora de mim mesma, ou ainda, de toda a utopia que me cerca, que me fecha, que me aprisiona e que me esconde no violento seio da repetição normativa. A presente tese de doutorado é construída em virtude das críticas que compõem as distintas etapas de minha crise, a qual atinge níveis mais ou menos agudos, mais ou menos maduros e talvez pouco sensatos, já

---

<sup>6</sup> Sobre a diferença entre o trabalho do historiador que se subordina à metafísica e o trabalho do genealogista, cf. FOUCAULT, 2015a, pp.55-86.

que parto do pressuposto de que estou doente, de que estou bastante distante da sabedoria e confusa mediante esta realidade que me choca. Por isso, cada ensaio aqui presente busca expor a saudade ou a nostalgia que me paralisa, a culpa que me assola e os abusos de um amor que quero combater.

As cenas dos próximos capítulos são construídas no âmago desta crise que une, de forma bastante casual, personagens aparentemente aleatórios de tempos mais ou menos distantes do meu, do nosso. Nem sempre consigo justificar as razões pelas quais me atraio por alguém, do mesmo modo, nem sempre consigo fundamentar os motivos que me levam a desejar um autor ou uma autora. Os núcleos afetivos que atrelo a Foucault percorrem a história e a literatura ocidental. Os pensadores dos quais me aproximo por meio do ensaio, “que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação” (FOUCAULT, 2012a, p.15), permitem-me enfrentar os diferentes momentos de minha doença. A estética da existência se institui, desde o início, como um assunto, um objeto, um escopo que me conduz ao ensaio, visto que os autores aqui reunidos me acompanham, como o fazem meus amigos, na crise que condiciona e que movimenta, mesmo que minimamente, a minha existência.

O amor à filosofia parece ser tão estético quanto o amor às amizades que me vinculam ao mundo. Este amor insiste em me deslocar, ele me faz caminhar nas bordas do dever e me incita à perigosa experiência do cuidado. O cuidado não é algo que se vive constantemente, ele precisa ser lembrado, retomado e ressignificado à medida que conduzimos nossas vidas e à medida que nossas vidas se submetem, quase que inconscientemente ou espontaneamente, às normas que as sufocam, torturam e matam em nome da civilização. O cuidado é um esforço crítico que, enquanto tal, depende da crise. Talvez possamos afirmar que a nossa escrita, quer dizer, que a minha escrita, é um efeito desta busca por cuidado, já que aqui me pergunto: Por que cuidar? Como, quando e de quem cuidar? Tais questionamentos, que despontam da filosofia de Foucault, são incessantemente alimentados pela história, pela literatura e pela sociabilização. Isso significa que, ao me abrir ao pensamento de tais interrogações, a crise que me assola os transforma em uma experiência complexa que abarca diferentes camadas de mim mesma, as quais oscilam entre o espelho de Narciso e a máscara de Medusa. Quando discuto o amor e a amizade não estou tentando submeter o afeto ao logicismo da razão, antes, a minha intenção é mostrar que as normas operam em relação aos motivos pelos quais me

atrelo aos outros e que os meus sentimentos não são tão puros quanto imaginava. Preciso, portanto, desconfiar de mim mesma, da imagem que acredito ter de mim para mim e de mim para os outros. A obstinação filosófica depende desta desconfiança que me faz compreender, mesmo que de forma escassa, o modo pelo qual interajo com o mundo e com aqueles que o constituem. Assim, aos poucos busco entender alguns dos motivos que me levam a vivenciar certos amores e a abandonar outros. De fato, não posso distinguir com plena certeza em que medida as amizades que conduzo e os amores que desejo dependem ou não de mim. Tudo o que posso afirmar é que o afeto ou o desafeto, seja em relação a mim mesma, seja em relação aos outros, é mediado pela norma – pela adequação à norma, pela transgressão de seus limites e pela subversão da realidade que a ela se atrela.

Sabemos que a amizade é historicamente entendida como o afeto não sexual entre indivíduos. Mais precisamente, como explica Freud, a amizade seria o amor inibido na meta, isto é, o amor sensual que se distingue do amor genital cujo objetivo, no que tange à civilização, é a procriação: “o amor genital conduz à formação de ‘novas famílias’, aquele inibido na meta, a ‘amizades’, que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital – exclusividade, por exemplo.” (FREUD, 2011c, p.48) A minha vontade é a de subverter estas significações ao mostrar que o amor não é praticado somente em relação à matriz heterossexual e que ele não diz respeito a uma experiência restrita aos humanos, à humanidade e ao humanismo. O ato de amar, envolvendo ou não a consumação sexual, pode ser pensado como amizade, ou seja, como uma interação não hierárquica, não exclusiva e que tem como finalidade o despontar de belezas completamente estranhas aos olhos daqueles que insistem em repetir o anacronismo da norma – aos olhos daqueles que só olham com os olhos de Narciso. O ato de amar pode ser uma espécie de encontro imprevisto entre forças que são capazes de confrontar a fixa estrutura dos saberes e poderes que justificam o gosto normativo. Foucault nos explica que estes amores estão prestes a “inventar uma relação ainda sem forma, que é a amizade”, a qual “dá lugar a vínculos intensos que não se parecem com nenhum daqueles que são institucionalizados.” (FOUCAULT, 2001, nº293, pp.983-984, minha tradução) Sendo assim, em meio aos jogos conceituais desenrolados na presente tese, tento mostrar que somos capazes de amar nossos amigos – que sou capaz de amar meus amigos – e que a vida conjugal e a vida familiar podem ser subvertidas a ponto de se tornarem nichos para a experiência estética do cuidado. Nem todo o amor é procriador e nem toda a amizade é interesseira, ainda podemos romper com estes estigmas que são

incapazes de responder à exigência por comunidade. Para tanto, confronto, desde o interior de mim mesma, a duplicidade que me constitui, a qual me faz participar da política dos deveres e, ao mesmo tempo, transgredir os seus limites, isto é, silenciosamente abandonar a tradição em virtude da irrupção de uma existência que só poderia ser vista e vivida no contexto que escapa ao controle da norma. Desse modo, gostaria de transformar a nossa escrita, quer dizer, a minha escrita, em uma prova, em um teste, em um ensaio (não substancial – é claro) capaz de transgredir o meu próprio eu e de conduzir o meu pensamento à experiência do limite que correlaciona a política dos deveres à ética do cuidado de si. Não tenho medo de habitar e de, por vezes, ultrapassar o mencionado limite, pois ao menos sei que para fora do mundo não cairei.

### 1.3 COMO TUDO COMEÇOU

A rememoração rompe com toda a intimidade que se esconde por trás de nossa escrita, da minha escrita, já que normalmente meus estudos mascaram motivos que ultrapassam o fascínio pela erudição. A intimidade que aqui deixa de ser íntima, à medida que se expõe na escrita, não é especial, pois, como explica César Aira a partir de Chateaubriand: “Quem já não perdeu um ser querido? Quem já não amou, sofreu injustiças ou conseguiu sucesso? Todos fizemos isso mais ou menos nos mesmos termos.” (AIRA, 2007, p.129)<sup>7</sup> Agora que minha intimidade adquiriu, em sua fragilidade, uma forma mais ou menos estável, decido dissolvê-la nas linhas que se seguem, abandoná-la na expectativa de que, no final das contas, eu me torne outra. Um percurso, quando apresentado sob a luz difusa do foro íntimo, serve para que possamos cartografar algumas das verdades que nos acompanham, bem como os afetos que a elas se misturam e que, muitas vezes, determinam o modo da conduta no presente.

Não sei ao certo como tudo começou, embora hoje – na tentativa de demarcar o início com o intuito de justificar o tema de minha tese e os recursos utilizados para desenvolvê-la, os quais dissipam as fronteiras que separariam a filosofia da literatura, da história e do cinema – posso dizer que tudo começou com a vontade: vontade de insubmissão aos jogos de poder que me tornariam servo de um sistema que já havia preparado o meu destino à servidão. Para me livrar de tal destino, dei-me conta de que eu

---

<sup>7</sup> Agradeço ao professor Alexandre Nodari pela indicação de César Aira: lendo o seu *Pequeno Manual de Procedimentos*, o meu próprio procedimento ganhou um pouco de sentido.

precisaria buscar por uma forma de viver que me impediria de recair no caminho pré-determinado da submissão conjugal, familiar e social. Eu nunca quis (e eu ainda não quero) ser uma boa esposa, uma boa mãe, uma boa filha, uma boa cidadã, porque tudo isso demanda docilidade e a docilidade é incompatível com a cólera que me consome e que continua a ritmar a minha existência. A cólera sempre foi o parâmetro para a minha lucidez: nos momentos em que ela se atenua sei que estou sendo tomada pela apatia que tipifica a vida das pessoas de bem, daquelas pessoas que são para mim um contraexemplo. O fato de eu não querer ser uma pessoa de bem, uma pessoa dócil, não quer dizer que eu não me esforce eticamente. Desejo ser boa ali onde a docilidade não me subjuga e nada prescreve: na amizade que não é interesse e no amor que não é reverência. Estes lugares incomuns são criados quando abandonamos a utopia que imputa a salvação à docilidade e a docilidade à salvação. Mas, deixemos de lado esta divagação, que reaviva em minha memória o infeliz final descrito por Dostoiévski em *A Dócil*, uma narrativa que de tão fantástica se torna brutalmente real.<sup>8</sup>

Recordo-me que a escolha pela filosofia foi ensejada por um sentimento bastante paradoxal, por aquele sentimento de *Tabacaria*, que diz: “Não sou nada. Nunca serei nada. Não posso querer ser nada. À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.” (PESSOA, 1999, p.150) Para falar a verdade, o sentimento de *Tabacaria* me deixou indecisa, já que fiquei dividida entre o pensamento e a imagem, entre o pensamento do que eu nunca viria a ser e a imagem de todos os sonhos do mundo. Ao optar pela filosofia,

---

<sup>8</sup> Ela, a dócil, foi generosamente escolhida por ele, o marido, em razão de sua docilidade, de tal modo que ele a desposara em troca de sua completa subserviência: “Ao aceitá-la na minha casa, queria respeito total. Queria que ela rezasse fervorosamente diante de mim por meus sofrimentos – eu merecia isso.” (DOSTOIÉVSKI, 2011, p.37) Após ter rompido uma das cláusulas do contrato matrimonial, a qual se fundamenta na fidelidade de tipo cristã, a dócil finalmente assume a sua culpa perante o contratante, reconhecendo a generosidade deste em tê-la adquirido como esposa: “Mas de repente ela se aproxima de mim, para sozinha na minha frente e, de mãos postas (agora mesmo, agora mesmo!), começa a me dizer que ela – é uma criminosa, que ela sabe disso, que o seu crime a tinha torturado durante todo o inverno, e ainda agora a torturava...que ela preza demais a minha generosidade... ‘eu vou ser a sua fiel esposa, vou respeitar o senhor...’ Então dei um salto e a abracei como um demente! Eu a beijava, beijava o seu rosto, os seus lábios, como marido, pela primeira vez depois de uma longa separação. Mas para que eu fui sair há pouco, só por duas horas...” (*Ibidem.*, p.81) Lukéria, a empregada do casal, relata que logo após a saída do patrão, deparou-se com a dócil no quarto deles da seguinte forma: “‘Está junto da parede, bem perto da janela, a mão encostada na parede, a cabeça pressionada contra a mão, está assim, pensando. E está mergulhada tão fundo nos pensamentos que nem ouviu que eu parei e fiquei ali olhando daquele quarto. Vejo que ela parece que está sorrindo, ali parada, pensando e sorrindo. Olhei bem para ela, dei meia-volta devagarinho, saí, mas fiquei cismando cá comigo, e de repente ouço abrirem a janela. Na mesma hora fui dizer que ‘está fresco, senhora, não vá pegar um resfriado’, e de repente vejo que ela está subindo na janela e já está toda ali, de pé, na janela aberta, de costas para mim, segurando nas mãos o ícone [da Virgem]. O meu coração pulou pela boca, e gritei: ‘Senhora, senhora!’ Ela ouviu, fez que ia se virar para mim, só que não se virou, deu um passo adiante, apertou o ícone contra o peito e se jogou da janela!’” (*Ibidem.*, p.81-82)



pensei que precisaria abandonar a imagem em virtude do pensamento e, de fato, em alguns momentos a abandonei, em alguns momentos tentei pensar sobre aquilo que não tem imagem – vale sublinhar aqui que não ter imagem não é ser invisível, pois a imaginação nos permite transitar entre o visível e o invisível; diferentemente, a falta da imagem se deve à pureza da razão universal que, ao acrisolar os conceitos, torna-os ocultos. Tudo o que resultou do abandono da imagem foi uma espécie de vazio interpretativo que não aguçava a minha curiosidade ou retinha a minha atenção. Mas, nesse meio tempo, também fui conduzida à leitura de textos em que o pensamento não se separava da imagem: falo, pois, de Luciano de Samósata, de Homero e de Hesíodo. Tais estudos se sucederam logo após a leitura de *Além do bem e do mal* e acredito que tanto Nietzsche quanto a literatura grega contribuíram para os meus desentendimentos com a metafísica, pois efetivamente minha alma só apreendia conceitos que poderiam ser por mim imaginados – aliás, até hoje, no meu caso, a filosofia só funciona como imagem, de tal modo que se não posso imaginar aquilo sobre o que reflito, então não vejo muito sentido, ou seja, não tenho ânimo de procurar pelo vazio e de lhe atribuir o valor de fundamento dos acontecimentos. Se eu me contentar com a vacuidade do sentido, provavelmente minha alma se apaziguará a ponto de não mais se encolerizar e, desse modo, se tornará incapaz de imaginar todos os sonhos do mundo: os visíveis e os invisíveis.

O sentimento de *Tabacaria*, que continua a me arrebatá-la, de uma forma menos romantizada do que outrora – tempo em que eu acreditava no futuro mais do que no presente – tornou-se político no mesmo instante em que compreendi o meu lugar no sistema que me destinava à servidão. Naquele breve instante em que compreendi que eu não era nada porque não tinha nada, porque nunca tive propriedade alguma: a casa nunca foi nossa, o carro nunca foi nosso, a escola nunca foi paga, a saúde sempre dependeu do subsídio público e o único acúmulo dos meus pais eram meu irmão e eu. Compreendi que, de acordo com esse sistema que me destinava à servidão, eu não poderia querer ter nada, já que sendo filha de quem sou, eu continuaria o legado de submissão ao dever e de transgressão frustrada pela prisão, pelo internamento, pela violência que enjaula sob a acusação de delinquência, corrupção e loucura. Assim, Marx me ensinou a amar o trabalhador que muito trabalha e que, para além dos filhos inconsequentemente concebidos, nada acumula. Nessa época também compreendi, mais pelo feminismo do que propriamente por Marx, que todas as donas de casa são trabalhadoras e que esse trabalho materno e conjugal lhes custa um sacrifício imenso e impagável, o qual as conduz



à inibição de suas potências por meio do apaziguamento psiquiátrico dos ânimos. Então, escolhi a filosofia porque eu não queria ser uma trabalhadora, embora amasse os trabalhadores e as trabalhadoras (meu pai e minha mãe), e porque eu não poderia querer ser uma burguesa, pois isto contrariaria todo o senso de justiça que se construía perifericamente em minha vida. O único conceito que se fazia imagem em meu espírito, a única alternativa de vida que se apresentava de maneira concreta era, pois, a do intelectual. Contudo, eu sabia que este espaço, de acordo com o destino que me estava previsto, também não deveria me pertencer, ou melhor, dei-me conta de que, em geral, a intelectualidade consiste em uma realidade vivida por alguns poucos que herdaram de seus pais não só a propriedade, mas também a erudição, bens que nunca foram os meus. Mesmo assim, a vida do intelectual era a única que eu vislumbrava como uma vida possível dentro de um sistema que prescrevia, para mim, a sua impossibilidade, a sua impropriedade. Pois bem, dela tento me apossar, já que, como diz Stirner, “o meu egoísmo tem um interesse particular na libertação do mundo (...)” – na minha própria libertação em relação a um mundo estruturado para me violentar e na libertação do mundo que é violentado por esta estrutura que o sistematiza. (STIRNER, 2004, p.240)

### 1.3.1 O estoicismo: do amor à amizade

Em busca de uma vida que me permitiria sobreviver neste mundo e nele intervir, tentei transformar a vivacidade de minha cólera e de meu amor em tema filosófico. Não sabia ao certo como poderia legitimar a problematização destes afetos que carregavam minhas verdades, verdades que gostaria de testar. Eu estava dividida entre o amor que sentia por aqueles que tinham suas liberdades extirpadas pela jaula – seja ela privada (a casa que não é própria), seja ela pública (a prisão que tampouco é própria) – e a cólera que sentia por aqueles que as extirpavam. A fisicalidade dos extirpadores, em geral branca, limpa, hipocritamente disciplinada, seminal, materializava a imagem do bom Humano, do Humano de bem. Acho que por não me reconhecer nesse Humanismo extirpador passei a amar os animais como a mim mesma, vendo neles, em sua errância e marginalidade, o meu próprio reflexo e o reflexo daqueles que amo – da cadela vira-lata que, traumatizada pela violência sofrida por seus antigos donos, tem medo de sair de casa e do cachorro pego em flagrante pela carrocinha (carrocinha para a qual ele mesmo trabalhava). Decidi, então, estudar a relação entre os homens e os animais na iniciativa de testar a imagem que eu fazia do Humano. Um dia, ocasionalmente lendo o aforismo 9 de

*Além do bem e do mal*, ocorreu-me a vontade de entender se a natureza estoica, que de acordo com Nietzsche era tida, pela História da Filosofia, como um *modo falso* de se conceber a realidade, seria capaz de acolher os animais em sua falsidade, ao transformar o homem em uma mera *parte* do Todo. No fundo, a minha intenção era saber se por meio deste conceito de natureza eu poderia ser conduzida – ou talvez me conduzir – a uma imagem outra do Humano e do Humanismo, bem como da razão que os fundamenta. Só assim eu poderia saber se “o que ocorreu aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’ (...)” (NIETZSCHE, 2005, §9, p.15) O estudo do estoicismo me parecia conveniente, pois a partir dele eu poderia tentar imaginar um mundo em que o Homem não teria um fim superior em relação aos animais, já que eu não estava convencida da pressuposição que acabava de conhecer, segundo a qual:

O homem, enquanto pertence ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura. Apesar disso, ele não é tão inteiramente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a razão por si mesma diz e de usá-la simplesmente como instrumento de satisfação de sua carência enquanto ente sensorial. Pois o fato de ele ter uma razão não eleva, absolutamente, o seu valor sobre a simples animalidade, se a razão dever servir-lhe somente para o fim daquilo que o instinto executa nos animais. Neste caso ela não passaria de uma maneira peculiar da qual a natureza se tivesse servido para equipar o homem para o mesmo fim ao qual ela determinou os animais, sem o determinar a um fim superior. De acordo, portanto, com esta disposição natural uma vez encontrada nele, ele certamente precisa da razão para tomar sempre em consideração o seu bem e mal, mas ele, além disso, a possui ainda para um fim superior, a saber, não somente para refletir também sobre o que é em si bom ou mau e sobre o que unicamente a razão pura, de modo algum interessada sensivelmente, pode julgar, mas para distinguir este ajuizamento totalmente do ajuizamento sensível e torná-lo condição suprema do último. (KANT, 2003, KPV 108-109, pp.210-213)

Eu não entendia o motivo pelo qual o homem estaria destinado a um fim superior, ou melhor, eu não entendia o motivo pelo qual a sua razão lhe destinaria a um fim superior. Aliás, para ser sincera, eu atribuí a superioridade da razão ao Humano de

bem que, em decorrência de sua prepotência ontológica<sup>9</sup>, violentava a vida ordinária do animal – daquele animal pouco erudito que busca somente sobreviver mais um dia –, de modo a lhe prescrever o enclausuramento e a soltura, a doença e a cura. Por isso, eu não poderia estudar uma filosofia que repetisse tal estrutura hierárquica, a qual em certo sentido possuía um fundo platônico-cristão e, inclusive, não posso deixar de dizer que o

---

<sup>9</sup> A ontologia do presente em Foucault é distinta da ontologia em seu sentido tradicional, pois não corresponde a um mecanismo metafísico que justifica a supremacia ontológica do inteligível sobre o sensível e tampouco corresponde a um processo teórico que busca apreender o caráter substancial dos entes. Então, com a ontologia do presente, Foucault não se coloca na esteira clássica de Aristóteles e de Platão, já que não se trata, como no caso do platonismo e do neoplatonismo, da aplicação do método *afairético*, um modo de conhecimento que procede “do complexo ao simples e da realidade visível – os corpos físicos – às realidades invisíveis e puramente pensadas que fundam a realidade visível.” (HADOT, 1993, p.241, minha tradução) Ademais, a ontologia do presente não depende da contemplação de tipo platônica que, como explica Pierre Hadot, “consistia em uma espécie de dilatação do eu na totalidade do real. A alma deve ‘tender incessantemente a abraçar, em seu conjunto e em sua totalidade, as coisas divinas e humanas’, ‘contemplar todos os tempos e todos os seres’. Desse modo a alma se estende, de alguma maneira, para a imensidão, ‘caminha pelo espaço e governa todo o Universo, enquanto o corpo continua apenas a habitar a cidade.’” (*Idem.*, 1999, pp.290-291) Por outro lado, a ontologia do presente também não condiz a uma abstração teórica que dá lugar, como no caso de Aristóteles, “a uma atividade do pensamento não discursivo quando se trata de perceber os objetos indivisíveis e o próprio Deus pela intuição noética.” (*Idem.*, 2010, p.225 e p.227, minha tradução) Diferentemente, a ontologia histórica de nós mesmos, como dissemos no início do presente capítulo, consiste em uma perspectiva filosófica que interroga a relação do si com o tempo presente e não com os *universais* ou com a *substância*. Nesse sentido, Foucault parece romper com a prepotência absolutizadora da filosofia na medida em que vincula a sua ontologia à cultura do cuidado de si e não à tradição da espiritualidade ascensional. É provável, portanto, que a ontologia de Foucault se atrele, sob a chave da transhistoriedade, à ontologia estoica, segundo a qual os *universais* não são realidades metafísicas, mas conveniências linguísticas estabelecidas à medida que o mundo é experienciado. Mais precisamente, como explicam Long e Sedley, para estoicos “os universais não são ontologicamente prioritários em relação às suas instanciações, como é o caso das Formas em Platão, e nem imanescentes a tais instanciações, mas são ‘conceitos’, meras invenções da mente racional.” (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, p.181, minha tradução) Além de não possuir um aporte metafísico, ou talvez por não possuí-lo, a ontologia estoica perspectiva o mundo como multiplicidade, já que ela justifica as diferenças e as semelhanças entre os entes sem recair na hierarquização que sobrepõe o inteligível ao sensível. As interpretações de Émile Bréhier parecem ter privilegiado este aspecto da ontologia no estoicismo e talvez tenha sido justamente pela intermediação de Bréhier que Foucault conheceu a peculiaridade da ontologia estoica em relação à tradição ascensional da filosofia clássica. De acordo com a introdução de Fernando Figueiredo e José Eduardo Pimentel à tradução brasileira do livro *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, esta obra de Bréhier é, “sem sombra de dúvida, uma obra importante e singular para o pensamento contemporâneo francês, com Vladimir Jankélévitch, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Clément Rosset, entre outros. Teoria que possibilita entrever a possibilidade real de pensar e problematizar outra ‘ontologia’, de caráter não metafísico. Talvez seja nesta obra, parece-nos, que podemos não só ouvir um dos primeiros gritos, no século XX, de ‘viva o múltiplo’, como também de fazê-lo efetivamente.” (FIGUEIREDO & PIMENTEL FILHO in: BRÉHIER, 2012, p.7-8) Por fim, vale ressaltar que a ontologia estoica consiste em uma teoria que pensa a causa como uma potência do corpo e não como um fundamento incorpóreo sobre o qual todas as coisas repousam, ou seja, a causalidade estoica nos permite interrogar e entender a transformação do si, dos outros e do mundo sob o escopo do acontecimento e não sob a luz definitiva da fundamentação metafísica da substância do homem e da substância do Todo. De modo geral, conforme o estoicismo, a potência causal do corpo se deve ao simples fato deste poder sofrer ações de outros corpos e poder agir sobre outros corpos. Sendo assim, quando, no decorrer da presente tese, falo em “prepotência ontológica” ou em “prepotência pré-ontológica” não me refiro às ontologias que podem ser pensadas através da cultura do cuidado de si, mas antes àquelas que estão circunscritas na tradição da espiritualidade ascensional.

cristianismo sempre me incomodou muito: a figura *démodé* de um Jesus sessentista e a vacuidade de Deus que perpassa o calhamaço bíblico se espalhavam em todas as casas, na dos ricos, na dos pobres e na dos miseráveis que atribuíam sua condição à vontade destas duas entidades vazias. O medo de perder e o medo de não ter faz com que as pessoas rezem e com que elas acreditem nas decisões do Humano de bem. Definitivamente, eu não poderia estudar uma filosofia que desembocasse nessa estrutura.

A partir da ontologia estoica, pude vislumbrar que homens e animais se diferenciam e se assemelham – diferenciam-se quanto à disposição e quantidade de *pneuma* que constitui suas almas (animais irracionais têm menos *pneuma* do que animais racionais) e se assemelham na apropriação (*oikeíōsis*), movimento da alma que incita o amor por si e pelos outros. Hierocles, em sua *Ética Elementar*, explica-nos, a partir da descrição do comportamento de touros, najas, cervos, castores, tartarugas, sapos, ursos, pintinhos domésticos, homens, leões e alguns outros animais, que o movimento de apropriação da alma depende da percepção de si e dos outros, a qual é contínua e ininterrupta:

Parece-me que todo o gênero dos irracionais, não somente os que são naturalmente incapazes em relação a nós, mas também os que são mais rápidos ou maiores ou mais fortes do que nós, ainda assim, quando percebe a nossa proeminência com relação à razão, foge e evita os homens, mas isso não aconteceria se os animais não tivessem a capacidade de perceber as vantagens nos outros animais. De fato, existem mais [casos] que suportam [a concepção] de que o animal percebe a si mesmo, mas para aquilo que serve ao presente [propósito], as coisas que foram ditas são suficientes. Em seguida, também não é pior discutir brevemente o fato de que a percepção do animal em relação a si é contínua e ininterrupta.<sup>10</sup>

Com base nisso, passei a compreender que no estoicismo a busca pela felicidade, a qual dependia da tentativa obstinada de se “viver conforme a natureza”<sup>11</sup>, pode ser

<sup>10</sup> [Δοκεῖ δέ μοι καὶ σύμπαν τὸ γένος τῶν ἀλόγων, οὐ τῶν ἀφυεστέρων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν τάχιστα ἢ μεγέθει ἢ δυνάμει ὑπερφερόντων ἡμῶς ὅμως αἰσθόμενον τῆς περὶ τὸν λόγον ὑπεροχῆς, ἀποτρέπεσθαι καὶ ἐκκλίνειν τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἂν εἰ μὴ καὶ τῶν ἐν ἐτέροις προτερημάτων ἀντιληπτικῶς εἶχε τὰ ζῶια τοῦτου οὕτως γενομένου. Ἀλλὰ γὰρ λοιπὰ μὲν ἐστίν, ἃ συνηγορεῖ τῷ τὸ ζῶιον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ, ὅσα δὲ εἰς τὸ παρὸν ἤρμωσαν, ἀποχρήσει τὰ λεγόμενα· καὶ ἐφεξῆς οὐ χεῖρον ὀλίγα καὶ περὶ τοῦ διανεκῆ καὶ ἀδιάλειπτον εἶναι τῷ ζῳίῳ τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν.] (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, III.46-56, 2009, p.10, minha tradução)

<sup>11</sup> “Parece que Zenão foi o primeiro a dizer, em seu livro *Sobre a natureza do homem*, que viver conforme a natureza é o fim, que também corresponde a viver conforme a virtude.” [Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ

imaginada como o movimento contínuo de apropriação da alma em relação a si e em relação aos outros. Assim, paulatinamente me dei conta de que a ética estoica repousa sobre a prática do amor e da amizade e não sobre a superioridade da razão no que se refere ao sensível, até porque para estoicos a alma é tão material quanto o corpo e ambos se coafetam na medida em que completamente misturados: “tal como o corpo do animal é palpável, se desse modo posso falar, e tangível, assim também é a alma. De fato, ela é do gênero dos corpos (...) além disso, é preciso considerar que a alma não está cercada pelo corpo como por um vaso, como os líquidos são envolvidos pelos jarros, mas a alma e o corpo estão maravilhosamente misturados e totalmente interligados, tal que nem sequer uma pequena parte da mistura fica sem benefício da participação dos dois.”<sup>12</sup> Por certo, de acordo com o estoicismo, animais não-humanos são irracionais e animais humanos são racionais, mas isso não quer dizer que seres racionais são superiores ou mais privilegiados cosmicamente do que seres irracionais. A partir da ontologia estoica, podemos afirmar que se trata apenas de diferentes disposições dos corpos no mundo e, portanto, de diferentes maneiras de se dispor em relação ao mundo, tendo em vista que um corpo é um substrato (*hupokeímenon*), qualificado (*poíon*), disposto de certa maneira (*pōs échon*) e disposto de certa maneira em relação a algo (*prós tí pōs échon*).<sup>13</sup> Os corpos partilham de qualidades comuns, ou seja, são comumente qualificados (*koinós poíon*), mas também possuem qualidades peculiares (*idíōs poíon*), isto é, são peculiarmente qualificados.<sup>14</sup> As semelhanças e diferenças entre os entes são discernidas por meio da percepção sensível, no caso dos animais não-humanos, ou da percepção racional, no caso dos animais humanos. As duas formas de percepção desencadeiam o movimento de apropriação da

---

Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.87.1-2, minha tradução)

<sup>12</sup> [τοῖνυν οὐκ ἀγνοητέον ὥς, καθάπερ τὸ σῶμα τοῦ ζώου θικτόν ἐστιν, ἵν' οὕτως εἴπω, καὶ ἀπτόν, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ· καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν σωμάτων (...) δὲ ἐπὶ τῷδε προσενθυμητέον ὥς οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγεῖῳ τῷ σώματι περιείργεται ἡ ψυχὴ κατὰ τὰ περισχόμενα ταῖς πιθάκναις ὕγρα, συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκραται κατὰ πᾶν, ὥς μηδὲ τοῦλάχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὀποτέρου αὐτῶν ἀμοιρεῖν μετοχῆς] (*Ibidem.*, III.56 e IV.3, p.10, minha tradução)

<sup>13</sup> “Eles [os estoicos] estabelecem a divisão em quatro partes, em substratos, qualidades, dispostos de certa maneira e dispostos de certa maneira em relação a algo.” [(...) ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιά καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρὸς τί πῶς ἔχοντα.] (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 8.66.33, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.168, minha tradução)

<sup>14</sup> Como explicam Long e Sedley acerca da ontologia estoica: “Estritamente falando, ‘peculiarmente qualificado’ é apenas a metade do segundo gênero dos ‘qualificados’. Este se divide (...) em ‘comumente qualificados’, ou seja, qualquer coisa descrita por um substantivo comum ou adjetivo; e em ‘peculiarmente qualificado’, ou seja, indivíduos que são qualitativamente únicos e que podem ser designados por um nome próprio como ‘Sócrates’.” (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, p.173-174, minha tradução)

alma relativamente a si, aos outros e ao mundo. A apropriação, por sua vez, incita a experiência do amor por aquilo que nos iguala e nos distingue tanto na proximidade quanto na distância.

Ademais, vale ressaltar que, conforme o estoicismo, homens não nascem racionais, mas se tornam racionais. A razão não é adquirida e desenvolvida através da contemplação ou da especulação, mas a partir da tonificação da alma mediante a exercitação da apropriação. Quanto mais nos apropriamos dos outros, de suas semelhanças e diferenças em relação a nós mesmos, mais nos apropriamos do nosso contexto no mundo e mais racionais nos tornamos, já que por meio destes movimentos afetivos dominamos a nós mesmos. A apropriação, no caso dos animais humanos, tonifica a alma na medida em que a expande e a contrai, alongando-a em direção aos outros através da sociabilização e, consecutivamente, voltando-a a si mesma por meio da meditação. A alma sensível também se apropria de si mesma e de muitos entes que com ela constituem comunidade, mas a alma humana, se atinge e aperfeiçoa a razão, pode vir a se expandir mais do que a animal. A sociabilização, a meditação e a imaginação são articuladas em virtude da razão e pela razão, permitindo que a alma humana incorpore uma multiplicidade de entes, bem como de símbolos que remetem ao existente ou ao não existente, já que segundo o estoicismo, como explica Sêneca, “há coisas que existem e coisas que não existem; ora mesmo estas estão compreendidas na natureza. É o caso dos produtos da imaginação, tal como os centauros e os Gigantes, e tudo o mais que, originado por falsos conceitos, acaba por obter uma certa imagem (...).” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Carta 58.15, p.202) Diferentemente da alma do animal não-humano, a alma do animal humano pode imaginar a pluralidade do mundo e dela se apropriar enquanto um conceito que aguça e orienta a vontade de participar do cosmos em sua diversidade.<sup>15</sup> Com o auxílio da força meditativa da razão e por meio da prática da sociabilização, somos capazes de imaginar um mundo múltiplo e uma humanidade múltipla que dele é parte, a qual não exclui nem de si e nem do mundo a animalidade. A imagem do mundo plural (que abarca todos os sonhos do mundo, assim como descreve Fernando Pessoa) se torna

---

<sup>15</sup> Para estoicos, os conceitos nada mais são do que uma conveniência linguística que se refere a uma determinada experiência ou a um grupo de experiências. Então, apreender o mundo como conceito designa uma série de experiências praticadas pelo si mesmo, as quais podem ser ditas “mundanas”. Isso talvez signifique que o conceito de “mundo” não é o mesmo para todas as pessoas, pois nem todos partilham as mesmas experiências. Nesse sentido, embora o conceito “mundo” seja universal, ele não é absoluto; enquanto conceitos, os universais não são prioritários às suas instanciações, como mostram Long e Sedley. (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, pp.181-182)



cada vez mais possível à medida que amamos a nossa própria transformação e a transformação dos outros, ou melhor, à medida que compreendemos a morte no mundo:

Nenhum de nós é na velhice idêntico ao que foi na juventude; nenhum de nós é pela manhã idêntico ao que foi no dia anterior. Os nossos corpos fluem rapidamente como a corrente dos rios. Tudo quanto vês acompanha o veloz fluir do tempo; nada do que vemos permanece idêntico; eu mesmo, enquanto falo na mudança das coisas, já mudei. É este o sentido da frase de Heráclito: ‘podemos e não podemos mergulhar duas vezes no mesmo rio’. O nome do rio permanece o mesmo, a água, essa já passou adiante. Num rio o fenômeno é mais sensível aos olhos que num homem, mas não é menos rápido o curso do tempo em nós; por isso me espanta a loucura que nos leva a tanto amarmos essa coisa fugidia que é o corpo, e temer morrermos um dia quando cada momento é a morte do estado anterior. Dispõe-te, portanto, a não rezear que ocorra um dia aquilo que continuamente está ocorrendo. (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Carta 58.22-23, p.205)

Defrontei-me, pois, com o modo pelo qual os estoicos veem a natureza, ou melhor, como diz Nietzsche, com o fato de que eles “se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo *falso*, ou seja, estoico (...).” (NIETZSCHE, 2005a, §9, p.15) O modo falso ou o modo estoico de ver a natureza sempre foi periférico à História da Filosofia que, em sua versão clássica, concebe a soberania da razão e a unidade absoluta, já que a multiplicidade cosmológica, referente à diversidade de indivíduos que compõem o mundo, bem como a não hierarquia entre alma e corpo, que se deve à mistura total entre ambos, é coisa do passado, faz parte de um mundo arcaico, homérico, de um mundo literário ou poético que precisa ser suplantado pela inculcação filosófica, e mais precisamente platônica, da perfeição, da plenitude, da eternidade, isto é, da imortalidade humana, da imortalidade do Humano de bem. Perante este cenário, que nos permite escolher entre dois modos de ver, entre o modo platônico e o estoico, entre o verdadeiro e o falso, opto pelo falso, pois a perfeição, a plenitude e a eternidade não me contemplam – de fato, elas dificilmente contemplam aqueles e aquelas que não são nada, que nunca serão nada e que não podem querer ser nada. Mas, como no caso do cínico Diógenes, o que nos resta, perante o nada, é alterar o valor da moeda e transformar o modo *falso* de se ver a natureza em *verdadeiro*.<sup>16</sup> Optando por este modo

<sup>16</sup> “(...) de fato, ele [Diógenes, o cínico] alterou o valor da moeda por atribuir menos importância àquilo que se conforma às leis do que àquilo que se conforma à natureza e ele dizia conduzir o seu modo de vida como Hércules que, acima de tudo, escolhia a liberdade.” [...] ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὥς τοῖς κατὰ φύσιν διδοῦς· τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὅνπερ καὶ

de perspectivar a natureza, continuei a pesquisar a trivialidade estoica e a radicalidade cínica, culturas filosóficas que foram excluídas da vigorante tradição platônica.

Tanto Luciano de Samósata quanto o estoicismo me conduziram ao cinismo. Na verdade, conheci o panorama filosófico da Antiguidade através do olhar satírico de Luciano. A partir de *Carta a Nigrino* me deparei com a influência da utopia platônica sobre o período helenístico, a qual reacendia nos corações romanos o *páthos erotikón* sem, contudo, interferir de forma efetiva na modificação dos baixos valores perpetrados na urbe.<sup>17</sup> Por meio de *Hermótimo e as escolas filosóficas* pude compreender as diferenças entre o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo, bem como os clichês atrelados ao modo de vida estoico conduzido por Hermótimo e pelo professor de filosofia que cobra caro por seus ensinamentos. Aliás, ocasionalmente reencontrei esta caricatura do mestre e do discípulo ao ler *A hermenêutica do sujeito*, já que Foucault retoma o mencionado texto de Luciano para explicar as diferenças entre o cuidado de si socrático-platônico e o cuidado de si helenístico-romano, no que se refere à idade apropriada para a dedicação à filosofia. Basicamente, Foucault nos explica que a partir do período helenístico a filosofia deixa de ser uma atividade adolescente e se torna uma atividade adulta: Hermótimo seria o estereótipo disso, pois com 60 anos continua a receber ensinamentos filosóficos na expectativa de aos 80 começar a viver de forma plena.<sup>18</sup> Mais uma vez, no mesmo curso,

---

[Ἡρακλῆς, μὴδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.71, minha tradução)

<sup>17</sup> Os efeitos do *páthos erotikón* podem ser atestados através do seguinte relato do discípulo do filósofo platônico Nigrino que, em *Carta a Nigrino*, chama-se Luciano e descreve o que sentiu ao ouvir seu mestre falar: “Eu até então o ouvia absorto, temeroso de que silenciasse. Quando ele se deteve, fui acometido por aquela mesma comoção dos feácios. De fato, por muito tempo o fitava com um olhar maravilhado. Em seguida, arrebatado por intensa perturbação e transtorno, desfazia-me em suor e, ao mesmo tempo, quando tentava falar, estacava, minha fala era interrompida, a voz me faltava e a língua falhava. Por fim, assim embaraçado, acabei por chorar. O discurso afetou-me efetivamente não de modo superficial e fortuito, mas a ferida foi profunda e mortal – e o discurso de Nigrino, impelido diretamente ao alvo, se assim posso dizer, perpassou minha alma.” (LUCIANO DE SAMÓSATA, 2015a, p.53)

<sup>18</sup> “Temos também outro texto interessante, denominado *Hermotímio*, com uma discussão, ironicamente apresentada, entre dois indivíduos. É divertido e deve ser lido mais ou menos como se vê os filmes de Woody Allen sobre a psicanálise no meio nova-iorquino: é um pouco assim que Luciano apresenta a relação das pessoas com seu mestre em filosofia e a relação com sua própria busca pela felicidade através do cuidado de si. Hermotímio passeia pelas ruas. Está, certamente, a murmurar as lições aprendidas com seu mestre, quando é abordado por Licínio, que lhe pergunta o que está fazendo; ele está indo à casa do mestre ou vindo dela, não me lembro bem, mas isso é irrelevante. Há quanto tempo frequentas a casa do teu mestre? Pergunta Licínio a Hermotímio, que responde: há vinte anos. – Como, há vinte anos, tu lhe dás muito dinheiro? – Sim, dou-lhe muito dinheiro. – Mas essa aprendizagem da filosofia, da arte de viver, da felicidade, não estará logo concluída? – Oh, responde Hermotímio, seguramente sim, não tardará! Penso que em vinte anos chegarei ao fim. Como um pouco mais adiante no texto, Hermotímio explica que começou a filosofar aos quarenta anos, e, sabendo que faz vinte anos que frequenta seu mestre de filosofia, então aos sessenta anos encontra-se exatamente na metade do caminho. (...) Pois, bem, essa recentralização



Foucault retoma esta obra de Luciano para indicar as críticas satíricas que colocavam em questão a atitude do professor de filosofia ávido por dinheiro. (FOUCAULT, 2010, pp.136-137) Também me deparei com *Hermótimo* quando Foucault o cita na introdução da conferência *La culture de soi*, pronunciada em Berkeley no dia 12 de abril de 1983, para se referir aos “Hemótimos modernos”, pessoas que gastam muito dinheiro com gurus que supostamente as ensinariam a cuidar de si mesmas – em um tom luciânico, Foucault diz que tais gurus “na Antiguidade, chamavam-se ‘filósofos’.” (FOUCAULT, 2015b, p.81, minha tradução) Finalmente, a partir do texto *A Vida de Demônax* pude compreender algumas das características do cinismo, entre elas o apreço pela amizade<sup>19</sup>, a rejeição ao casamento como instituição delimitada pelo âmbito da vida privada<sup>20</sup> e a

---

ou essa descentralização do cuidado de si, do período da adolescência ao da maturidade ou final da maturidade, acarretará algumas consequências, a meu ver, importantes.” (FOUCAULT, 2010, pp.84-85; Para a passagem de Luciano comentada por Foucault, cf. LUCIANO DE SAMÓSATA, 1986, 6.1-10.1)

<sup>19</sup> “Só a morte ou a doença de um amigo tinha o poder de aborrecê-lo [de aborrecer Demônax, o cínico], já que considerava a amizade como o maior bem entre os homens.” (LUCIANO DE SAMÓSATA, 2015b, p.131)

<sup>20</sup> “Quando Epiteto o aconselhava, com ar de reprovação, a arranjar uma mulher e ter filhos, com o argumento de que isto, deixar naturalmente alguém depois de si, convém a um filósofo, Demônax deu-lhe em resposta a melhor refutação. – Neste caso, Epiteto, arranje-me uma de suas filhas.” (*Ibidem.*, p.140) A ironia de Demônax se deve ao fato de Epicteto ser celibatário. Para estoicos, como é o caso de Epicteto, o casamento é preferível, mas não obrigatório, ao passo que para cínicos os vínculos conjugais eram aconselháveis desde que pudessem ser praticados cínicamente, ou melhor, sem se limitarem a contratos e à instância da vida privada, a qual era resguardada por estoicos. Diógenes, por exemplo, “dizia ser preferível a comunidade com mulheres, não reconhecendo outro casamento a não ser a união entre aquele que persuade e aquela que se deixa persuadir. [Para ele], os filhos também devem ser compartilhados.” [ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμων μὴδὲ ὀνομάζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.72.9-11, minha tradução) A relação entretida entre o cínico Crates e a cínica Hiparquia é um exemplo deste tipo de união, incitada pelo amor e, portanto, pela vontade de compartilhar o mesmo modo de vida. (*Ibidem.*, VI.96, cf. também o tópico 2.5.1. *A sedimentação do amor moderno*, mais especificamente a nota 168 da presente tese) E embora, de acordo com o relato de Luciano de Samósata sobre a vida de Demônax, Epicteto tenha lhe aconselhado o casamento, faz-se interessante ressaltar que no capítulo 22, intitulado “Sobre o Cinismo”, do livro III dos *Discursos*, o filósofo estoico diz que seria preferível, dada a crise ética que vivenciam, que o cínico não se case para que possa se dedicar inteiramente ao mundo, sem se ater a tarefas domésticas: “Com as coisas como estão, como estão agora, em estado de guerra, é preciso que o cínico não tenha distração alguma (...) que ele não se prenda aos deveres da vida privada (...)” [διὰ οὕτως ἀνατραφήσεται. τοιαύτης δ' οὐσης καταστάσεως, οἷα νῦν ἐστίν, ὥς ἐν παρατάξει, μὴ ποτ' ἀπερίσπαστον εἶναι δεῖ τὸν Κυνικόν, (...) οὐ προσδεδεμένον καθήκουσιν ἰδιωτικοῖς (...)] (EPICTETO, *Dissertationes*, 2008, 3.22.69.1-3 e 3.22.69.5, minha tradução) Entretanto, isso não significa, de acordo com Epicteto, que o casamento entre Crates e Hiparquia teria sido inapropriado. Para ele, trata-se de um caso excepcional em que ambos se uniram por amor e em que ambos eram igualmente virtuosos: “‘Sim’, [você poderia refutar], ‘mas Crates se casou’. Você me fala de uma circunstância que se deu por amor e de uma mulher que era como Crates. Nós, por outro lado, discutimos casamentos comuns sem nada de especial; por isso é que nossas análises não nos conduziram à descoberta de que, na atual conjuntura, o casamento é um propósito aconselhável para o cínico.” [‘Ναί· ἀλλὰ Κράτης ἐγῆμεν.’ Περίστασίν μοι λέγεις ἐξ ἔρωτος γενομένην καὶ γυναῖκα τιθεῖς ἄλλον Κράτηα. ἡμεῖς δὲ περὶ τῶν κοινῶν γάμων καὶ ἀπεριστάτων ζητοῦμεν καὶ οὕτως ζητοῦντες οὐχ εὐρίσκομεν ἐν ταύτῃ τῇ καταστάσει προηγούμενον τῷ Κυνικῷ τὸ πρᾶγμα.] (*Ibidem.*, 3.22.76, minha tradução) Foucault também discute a posição de estoicos e de cínicos sobre o casamento, bem como a posição de Epicteto sobre o casamento no caso dos cínicos. Foucault nos explica que, de modo

valorização ética tanto da fala-franca<sup>21</sup> quanto da autarquia, cuja expressão máxima era, muitas vezes, o suicídio.<sup>22</sup> Discute-se, ademais, a possibilidade de que Luciano teria aderido ao cinismo e de que sua perspectiva satírica em relação às diferentes filosofias da Antiguidade se deve a tal adesão. Esta problematização não possui uma resposta definitiva entre estudiosos de Luciano, entretanto, através dela também entrei em contato com o cinismo.<sup>23</sup>

Por outro lado, o estoicismo me levou ao cinismo através do preceito de felicidade que prescreve o viver conforme a natureza. Zenão de Cício, o fundador da escola estoica, fora discípulo do cínico Crates<sup>24</sup> e, em decorrência dos ensinamentos recebidos, teria derivado do cinismo o referido princípio. Como conta Diógenes Laércio, os cínicos também “concebiam que o fim era viver de acordo com a virtude, como Antístenes explica em *Héracles*, da mesma maneira que os estoicos, afinal há uma afinidade entre essas duas filosofias. Alguns teriam dito, além disso, que o cinismo é o

---

geral, para estoicos o casamento é preferível, salvo exceções, tais como o da escolha pela vida cínica em meio à crise da virtude. A filosofia cínica não é trivial como a estoica, ou seja, ela é mais radical em seus propósitos ético-políticos e não estabelece, como o faz o estoicismo, uma comunicação equilibrada entre vida privada e vida pública, mas publiciza por completo o si mesmo: “a razão pela qual o cínico ideal deve, segundo Epicteto, renunciar a casar-se, não está na vontade de reservar os próprios cuidados a si mesmo e somente para consigo; é, ao contrário, porque ele tem por missão ocupar-se dos humanos, velar por eles, e ser seu ‘evergeta’.” (FOUCAULT, 2011b, p.159) Para resumir, conforme o estoicismo, o casamento também deve se seguir do amor e da vontade de compartilhar a vida virtuosa, contudo, em distinção ao cinismo, trata-se de uma instituição que continua a atravessar e a compor a vida privada. No que tange à virtude, a relação entre Crates e Hiparquia é um exemplo tanto para cínicos quanto para estoicos e talvez Epicteto não tenha se casado por não ter encontrado sua Hiparquia. Como podemos perceber, para estoicos, o amor ideal é cínico e não platônico.

<sup>21</sup> “E tem ainda aquela tirada dele [de Demônax] diante do procônsul, ao mesmo tempo elegante e mordaz. Esse procônsul era um desses que costumam depilar as pernas e o corpo com cera quente. Certa vez, um cínico subiu numa pedra e de lá atirava-lhe isso na cara, dizendo tratar-se de uma perversão infame. O procônsul então, irritado, mandando descê-lo, estava a ponto de puni-lo com o açoite ou com o exílio. Mas Demônax, que por acaso estava presente, intercedeu para que o perdoasse por ter ousado falar com a franqueza própria dos cínicos.” (LUCIANO DE SAMÓATA, 2015b, p.139)

<sup>22</sup> “Quando percebeu que já não era mais capaz de manter-se sozinho, [Demônax] recitou para os presentes o bordão dos arautos durante os jogos: – Cesse a disputa que é senhora dos mais belos feitos; a ocasião ordena não mais tardar. Então, abstendo-se de tudo, ele abandonou a vida, satisfeito tal como sempre se mostrou aos que o conheceram.” (*Ibidem.*, p.141)

<sup>23</sup> Sobre a relação de Luciano com o cinismo, cf. FLORES JÚNIOR, “Em torno d’o *cínico*: nota sobre as relações de Luciano com o cinismo”, 1998-1999.

<sup>24</sup> Sobre o encontro entre Zenão e Crates, cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.2.7 – VII.3.10.

caminho mais curto para a virtude. E que deste modo também vivia Zenão de Cício.”<sup>25</sup> Até hoje privilegio, portanto, no estoicismo a sua relação com o cinismo, que pode ser percebida pela valorização da franqueza no que concerne às relações afetivas<sup>26</sup>, da frugalidade no modo de viver<sup>27</sup> e do cosmopolitismo.<sup>28</sup> A frugalidade e o cosmopolitismo dependem, em certa medida, da afirmação da animalidade no homem, pois se trata de viver apenas com aquilo que é necessário e de se apropriar do mundo como morada, da mesma forma que os demais animais. É nesse sentido que Diógenes, “ao observar um rato correndo de um lado para o outro, sem procurar por um lugar para dormir, sem temer a escuridão e sem querer aquilo que se considera desejável, descobriu um caminho (*póros*: uma resposta, uma solução) para sua crise.”<sup>29</sup> Inclusive, é interessante apontar que “o viver de acordo com a virtude”<sup>30</sup> ou o “viver conforme a natureza”<sup>31</sup>, fórmulas que constituem o princípio de felicidade compartilhado por cínicos e estoicos, constituem-se pelo verbo *zēn*, que denota a vida animal ou a subsistência, e não pelo verbo *bíon* que é comumente utilizado para a significação da vida humana em sua excelência e superioridade. Por conseguinte, o cinismo e o estoicismo surgem como modos de vida alternativos ao platonismo e a Sócrates, como recepcionado por Platão – tanto é assim que “quando uma pessoa perguntou a Platão: ‘Que tipo de ser humano você pensa que Diógenes é?’, ele disse: ‘Um Sócrates ensandecido.’”<sup>32</sup> De fato, a partir do séc. II a.C.,

<sup>25</sup> [Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς στωικοῖς· ἐπεὶ καὶ κοινωνία τις ταῖς δύο ταύταις αἰρέσεσιν ἐστίν. ὅθεν καὶ τὸν κυνισμόν εἰρήκασιν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν. καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς.] (*Ibidem.*, VI.104.8-12, minha tradução)

<sup>26</sup> “Questionado sobre o que é mais belo entre os seres humanos, [Diógenes] respondeu: ‘*a fala-franca*’” [Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, “*παρηρησία*.”] (*Ibidem.*, VI.69.1, minha tradução)

<sup>27</sup> “Para cínicos, deve-se viver frugalmente, comendo e vestindo apenas o necessário, desprezando a riqueza, a fama e a nobreza por nascimento. Ao menos alguns deles também eram vegetarianos, bebiam somente água fria e se abrigavam onde fosse, até mesmo em um barril, como é o caso de Diógenes (...).” [Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσιν. ἔνιοι γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῷ σκέπαις τε ταῖς τυχοῦσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης (...).] (*Ibidem.*, VI. 105.1-4, minha tradução)

<sup>28</sup> “Questionado sobre o lugar ao qual pertence, [Diógenes] respondeu: ‘sou um *cidadão do cosmos*’. (...) A única e correta organização política é aquela conforme o cosmos” [Ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, “*κοσμοπολίτης*”. (...) μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.] (*Ibidem.*, VI.63.3 e VI.72.8, minha tradução)

<sup>29</sup> [Μὴν θεασάμενος διατρέχοντα (...), καὶ μῆτε κοίτην ἐπιζητοῦντα μῆτε σκότος εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦντά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως.] (*Ibidem.*, VI.22.1-4)

<sup>30</sup> [τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν] (*Ibidem.*, VI.104, minha tradução)

<sup>31</sup> [τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν] (*Ibidem.*, VII.87.1-2, minha tradução)

<sup>32</sup> [Ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, “ποῖός τίς σοι Διογένης δοκεῖ;” “Σωκράτης,” εἶπε, “μαινόμενος.”] (*Ibidem.*, VI.54.1, minha tradução)

na fase do estoicismo médio – pós Zenão, Cleantes e Crisipo –, a relação com o platonismo começa a ser revisada e a influência do cinismo é atenuada, embora seja recuperada no estoicismo tardio de Epicteto, Hierocles, Marco Aurélio e Sêneca, cujo ecletismo por vezes mitiga as fronteiras entre platonismo, cinismo e estoicismo. Já Cícero teria bebido mais da fonte de Panécio e Posidônio, representantes do estoicismo médio e os principais responsáveis pela integração do platonismo ao estoicismo. Tais recortes históricos, que retraçam os deslocamentos do estoicismo, são importantes para que possamos compreender sob qual aspecto podemos retrabalhar a referida filosofia, bem como (1) de que modo a aliança estoica com o platonismo teria despontado no cristianismo e na moderna codificação da moral e (2) de que maneira a relação do estoicismo com o cinismo prefigura o preceito contemporâneo da estética da existência. Admito, porém, que só fui tomar consciência da importância para o tempo presente deste tipo de reconstituição histórico-filosófica quando comecei a analisar as interpretações de Foucault acerca do estoicismo e a compará-las com as de Pierre Hadot.<sup>33</sup>

Ademais, é evidente que o estoicismo nunca foi tão radical quanto o cinismo. A radicalidade do cinismo repousa sobre o caráter canino (*kynikós*)<sup>34</sup> deste modo de vida, ou seja, deve-se à completa exposição da vida, já que cínicos costumavam fazer tudo em público.<sup>35</sup> Aliás eles não só viviam como cães, mas também com os cães, partilhando abrigo e comida.<sup>36</sup> De fato, cínicos eram mais radicais e excêntricos do que estoicos e, como diz Diógenes Laércio, o próprio Zenão “era tímido demais para o despudor cínico.”<sup>37</sup> A trivialidade estoica se atrela à articulação entre a vida privada e a vida

<sup>33</sup> Para uma análise da história da vigência do estoicismo como escola em Atenas, escola em Rodas e filosofia comentada durante a fase imperial, cf. SEDLEY, 2006, pp.7-33.

<sup>34</sup> “O verbo *kynân*, que significa literalmente ‘estar no cio’ ou ‘agir como um cão, viver à maneira de um cão’, exprime em contexto filosófico a adesão ao cinismo (*kynismos*, de *kýon* ‘cão’; *kynikós*, ‘canino’, que concerne aos cães ou que se parece com um cão) e a prática dos princípios da doutrina de Diógenes, apelidado Diógenes, o Cínico ou propriamente Diógenes, o Cão.” (FLORES JÚNIOR in: LUCIANO DE SAMÓSATA, 2015b, nota 26, p.204)

<sup>35</sup> “[Diógenes] estava acostumado a fazer tudo em público, os trabalhos de Deméter (alimentar-se) e de Afrodite (amar).” [εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ. καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης.] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.60.4-5, minha tradução)

<sup>36</sup> Sobre os boatos em torno da morte de Diógenes: “Contavam ainda outra versão, conforme a qual Diógenes, querendo dividir um polvo com os cães, foi mordido no tendão do pé e morreu.” [Ἄλλοι φασὶ πολὺ πουν κυσὶ συμμερίσασθαι βουλόμενον οὕτω δηχθῆναι τοῦ ποδὸς τὸν τένοντα καὶ καταστρέψαι. (*Ibidem.*, VI.77.6, minha tradução)

<sup>37</sup> [αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν.] (*Ibidem.*, VII.3.4, minha tradução)

pública. No caso dos estoicos, a vida não é totalmente publicizada, pois a delimitação do espaço da casa é mantida e, dessa maneira, o amor e a amizade não são plenamente transpostos à esfera pública. Isso não quer dizer, no entanto, que para estoicos a vida privada é independente da vida pública e que ela não é contemplada pelo escopo da ética e da política. Pelo contrário, a trivialidade da filosofia estoica se deve, em certa medida, ao cuidado ético e político depositado no âmbito da casa. Dito de outro modo, as situações mais corriqueiras passam a ensejar discussões filosóficas de dimensão ética, relativas à transformação de si e dos outros, e de dimensão cosmopolítica, concernentes à intervenção no mundo. A trivialidade da filosofia estoica pode ser observada nos fragmentos de certos tratados conservados por Estobeu, em que Hierocles discute, de um ponto de vista ético-político, o vínculo da casa com o cosmos por meio da consideração da maneira pela qual o si se relaciona com os próprios pais, com os irmãos, com o companheiro ou companheira, com os parentes de outras pessoas e com a organização do espaço privado.<sup>38</sup>

*Hierocles: do tratado sobre o casamento* é um destes excertos conservados por Estobeu e nele podemos vislumbrar os conselhos que o estoico direcionava aos seus interlocutores, discípulos e amigos, sobre como o casamento poderia auxiliar na exercitação da apropriação ou na tonificação da alma, tendo em vista que a comunidade dos amantes, se aberta à sociabilização, passa por diversas modificações, ou melhor, os amantes constantemente se transformam à medida que interagem entre si e com a diversidade do mundo, ao interferirem e sofrerem a interferência do contexto social no qual estão inseridos como casal e como indivíduos. Portanto, para que haja aperfeiçoamento ético no amor, cada diferença precisa ser percebida e, em seguida, apropriada pela alma dos companheiros. No mencionado texto também podemos perceber que, para estoicos, tanto homens quanto mulheres poderiam se dedicar à filosofia, que o papel da mulher não se reduzia à procriação, que a reciprocidade filosófica não se restringia apenas à pederastia e que o amor entre homens e mulheres era mais aconselhável do que o amor entre pessoas do mesmo sexo. Hierocles diz:

Particularmente, eu penso que a vida conjugal é bela. Pois, qual outro ornamento da casa poderia ser [tão belo] como a comunidade entre o homem e a mulher? Sem dúvida, a beleza de uma casa não consiste na construção mais cara, nas paredes de mármore, nas colunas adornadas

---

<sup>38</sup> Para a leitura dos extratos de Hierocles conservados por Estobeu, cf. KONSTAN, 2009, pp.63-95.

com pedras admiradas pelos insensatos, nas pinturas ou nos podados bosques de mirto, nem mesmo em qualquer outra coisa que possa maravilhar aos tolos, mas consiste na união entre o homem e a mulher. Eles compartilham os destinos um do outro e se dedicam, de coração, aos deuses do casamento e da geração; em concordância um com o outro colocam tudo em comum, até mesmo seus corpos ou, ainda mais, suas próprias almas; estabelecem a administração da casa e dos servos, a educação e diligência com as crianças e um cuidado nem impetuoso e nem frívolo, mas próprio e adequado às necessidades da vida. O que pode ser “mais forte e melhor”, de acordo com o maravilhoso Homero, “do que quando o homem e a mulher se unem em pensamento e juntos mantêm a casa?” (HOMERO, *Od.*, 6.182-183) Por isso, muitas vezes, me surpreendi com aqueles que consideram penosa a vida junto a uma mulher. Por Zeus! A companhia não é um peso e um fardo assim como eles supõem: pelo contrário, é alguém que coexiste de forma leve e fácil sendo capaz de realmente dividir os fardos e pesos. Com efeito, nada entre os existentes é assim penoso – como se não fosse fácil, para o homem e a mulher que concordam, suportar em comum as próprias vontades. Verdadeiramente pesada e difícil de suportar, no caso daqueles que foram envolvidos por ela, é a tolice; por causa da tolice, até mesmo as coisas que são leves por natureza se tornam pesadas, inclusive uma companhia. O casamento, de fato, é insuportável para muitas pessoas, mas não por si mesmo e nem porque a comunidade junto à mulher é tal por natureza. Contudo, não é aconselhável se casar quando não se possui experiência de vida e não se está preparado para desposar uma mulher livre, em tal contexto a comunidade pode ser difícil de ser mantida e insuportável.<sup>39</sup>

Já sob a luz das interpretações desenroladas por Foucault, somos capazes de afirmar que o referido tratado de Hierocles nos mostra a concomitância histórico-filosófica entre (1) a capacitação filosófica da mulher, (2) a sua independência cívica em

<sup>39</sup> [ἀλλ' ἔγωγε καὶ καλὸν ἡγοῦμαι τὸν μετὰ γάμου βίον. τίς γὰρ ἕτερος τοιοῦτος γένοιτ' ἂν οἰκίας κόσμος οἷός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς κοινωνίαν; οὐ μὲν δὴ πολυτελεῖς οἴκοι καὶ ὀρθόστρωτοι τοῖχοι καὶ περίστοα τοῖς ὑπὸ τῆς ἀπειραγαθίας θαυματοζομένοις λίθοις διακεκοσμημένα οὐδὲ ζωγραφία καὶ ψαλιστοὶ μυρρίνωνες οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκπληττόντων τοὺς ἡλιθίους κάλλος ἐστὶν οἰκίας, ἀλλὰ ζεύγος ἀνδρὸς καὶ γυναικός, συγκαθημαιμένων ἀλλήλοις καὶ καθιερωμένων θεοῖς γαμηλίοις γενεθλίοις ἐφεστίοις, συμφωνούντων μὲν ἀλλήλοις καὶ πάντα κοινὰ πεποιημένων μέχρι καὶ τῶν σωμάτων, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν, καὶ περὶ προστασίαν μὲν ἔχόντων τὴν ἐπιβάλλουσαν τοῦ οἴκου καὶ τῶν θεραπόντων, ἀνατροφὴν δὲ καὶ κηδεμονίαν τῶν τέκνων, ἐπιμέλειαν δὲ οὔτε σύντονον οὔτε μὴν ῥάθυμον, ἀλλ' ἐμμελὴ καὶ καθηρμοσμένην τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων. τί γὰρ ἂν γένοιτο «κρεῖσσον καὶ ἄρειον» κατὰ τὸν θαυμασιώτατον Ὅμηρον (*Od.* ζ 182sq.) «ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἰκί' ἔχῃτον ἀνὴρ ἢ δὲ γυνή;» διὸ καὶ πολλάκις ἐθαύμασα τοὺς ὡς βαρὺν ἡγουμένους τὸν μετὰ γυναικὸς βίον. οὐ γὰρ δὴ γυνὴ μὰ Δίᾳ βάρος ἢ φορτίον ἐστὶ, καθάπερ οὗτοι δοκοῦσιν· ἀλλ' ἢδε μὲν κακὰ τῶν ἐναντίων κοῦφόν τι καὶ ῥᾶστα φέρεσθαι δυνάμενον, μᾶλλον δὲ καὶ τῶν ὄντως ἐπαχθῶν καὶ βαρέων κουφιστικόν. οὐδὲν γὰρ οὕτω φορτικόν ἐστὶ τῶν ὄντων, ὥστε μὴ ῥᾶστον εἶναι συμφρονουσί γε ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ καὶ κοινῇ φέρειν αὐτὸ βουλομένοις. βαρὺ δὲ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἀφροσύνη καὶ δῦσοιστον τοῖς αὐτὴν κεκτημένοις, ὅφ' ἤς δὴ καὶ τὰ φύσει κοῦφα γίνεται βάρεια, τὰ τε ἄλλα καὶ γυνή. τῷ ὄντι γὰρ καὶ συχνοῖς [γάρ] δὴ τισιν ἀφόρητος ἐγένετο ὁ γάμος, ἀλλ' οὐχὶ παρ' αὐτοῦ οὐδὲ τῷ φύσει τοιάνδε τὴν μετὰ γυναικὸς εἶναι κοινωνίαν· ἀλλ' ὅταν γαμῶμεν ἅς μὴ δεῖ, μετὰ τοῦ καὶ αὐτοὶ παντάπασιν ἀπειροβίως διακεῖσθαι καὶ ἀπαρασκεύως ἔχειν πρὸς τὸ ἀγαγεῖν ὡς χρή τὴν ἐλευθέραν ἄγεσθαι, τὸ τηνικαῦτα συμβαίνει χαλεπὴν καὶ ἀφόρητον γίνεσθαι τὴν κοινωνίαν.] (HIEROCLES, *Ierokléous ek tou peri gamou*, 54.14-55.6, 2009, p.76, minha tradução)



relação aos homens<sup>40</sup>, (3) a associação do casamento com o amor, já que o casamento passa a ser um vínculo afetivo capaz de incitar a vida conforme a virtude e deixa de ser uma questão meramente administrativa ou econômica<sup>41</sup>, e (4) os primórdios da estruturação heterossexual dos vínculos amorosos, tendo em vista que, a partir do período helenístico, o verdadeiro amor – a saber, o amor filosófico – deixa de se limitar ao erotismo entre homens, típico do período clássico, para também se associar ao afeto e companheirismo entre um homem e uma mulher.<sup>42</sup> Foucault nos explica que aí, nesses tratados helenístico-romanos sobre o casamento, vê-se “o esboço de um ‘modelo forte’ da existência conjugal. (...) Um privilégio natural, ao mesmo tempo ontológico e ético, é concedido, em detrimento de todos os outros a essa relação dual e heterossexual.” (FOUCAULT, 2011b, p.164) No caso do estoicismo, o casamento ainda não se configura como uma norma ou como um dever no sentido estrito, trata-se antes de uma ação apropriada (*kathêkon*) que pode ou não ser acatada, já que a opção por aquilo que é apropriado ou aconselhável varia de acordo com as circunstâncias.<sup>43</sup> Embora seja

---

<sup>40</sup> “Segue-se que o casamento aparece cada vez mais como uma união livremente consentida entre dois parceiros cuja desigualdade se atenua até certo ponto sem, contudo, desaparecer. Parece, de fato, que no mundo helenístico, e considerando-se muitas diferenças locais, o *status* da mulher ganhou em independência com relação ao que era na época clássica – e sobretudo com relação à situação ateniense. Essa modificação relativa se deve, primeiro, ao fato de que a posição do homem-cidadão perdeu uma parte de sua importância política; ela também se deve a um reforço positivo do papel da mulher – de seu papel econômico e de sua independência jurídica. Segundo alguns historiadores, os documentos mostram que a intervenção do pai da mulher se torna cada vez menos decisiva no casamento. (...) O casamento se conclui cada vez mais nitidamente como um contrato desejado pelos dois cônjuges, que nele se engajam pessoalmente.” (FOUCAULT, 2011b, p.82)

<sup>41</sup> “(...) o casamento parecia tornar-se para os homens – já que dispomos somente de seu testemunho – um foco de experiências mais importantes, mais intensas, como também mais difíceis e mais problemáticas. E por casamento não se deve entender somente a instituição útil para a família ou para a cidade, nem a atividade doméstica, mas sim o ‘estado’ de casamento como forma de vida, existência compartilhada, vínculo pessoal e posição respectiva dos parceiros nessa relação. (...) A especificidade de uma relação conjugal pessoal, intensa e afetiva, independente do *status* e da autoridade marital e das responsabilidades da casa, aí aparece claramente; nelas o amor é distinguido cuidadosamente daquilo que é o compartilhar habitual da existência (...). [o casamento] se inscreve num jogo complexo de reciprocidade afetiva e de dependência recíproca. Ora, se é verdade que a reflexão moral sobre a boa conduta do casamento tinha, por muito tempo, procurado seus princípios numa análise da ‘casa’ e de suas necessidades intrínsecas, compreende-se o surgimento de um novo tipo de problemas, em que se trata de definir a maneira pela qual o homem poderá constituir-se enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade.” (*Ibidem.*, p.84, 86 e 87; sobre a função administrativa do casamento no período clássico, cf. “A sabedoria do casamento” in: FOUCAULT, 2012a, pp.183-192)

<sup>42</sup> Sobre o amor filosófico no período clássico, cf. “O verdadeiro amor” in: FOUCAULT, 2012a, pp.287-310.

<sup>43</sup> “Define-se a ação apropriada como ‘consequencialidade na vida’, como a prática que se segue de uma justificativa razoável, o contrário à ação apropriada é o oposto disso. A ação apropriada também abarca os animais não racionais, pois estes também agem em consequência à sua própria natureza. No caso dos animais racionais a ação apropriada se dá como consequência do modo de vida. [Os estoicos] dizem que algumas ações apropriadas são perfeitas e que estas se chamam ‘ações corretas’. As ações corretas são as

preferível, o casamento só se torna uma ação correta (*katorthóma*) quando virtuosamente escolhido: neste caso ele permite que a alma se tonifique por meio da exercitação da prudência e da justiça no que se refere à conjugalidade e à sociabilização para a qual os casais se abrem no mundo, pois, como explica Foucault a propósito do mencionado tratado de Hierocles, “aquele que se preocupa consigo mesmo não deve somente se casar, ele deve dar à sua vida de casamento uma forma refletida e um estilo particular.” (FOUCAULT, 2011b, p.164) Então, podem existir situações em que o matrimônio se constitui como uma má decisão ética e o celibato como uma boa decisão ética.<sup>44</sup> Ademais, como explica Foucault, vale ressaltar que para estoicos a vida comum não se reduz ao casamento e não se limita ao espaço privado da casa. Foucault nos diz que “Hierocles não opõe o caráter sindiástico do ser humano, que o faz viver em dupla, ao caráter ‘sinagelástico’, que o faz viver em bando, como se fossem duas possibilidades incompatíveis. Os humanos são feitos para viver a dois e para viver também numa multiplicidade. O homem é ao mesmo tempo conjugal e social: a relação dual e a relação plural são ligadas.” (*Ibidem.*, pp.155-156) No estoicismo não há, portanto, um empobrecimento da vida social em razão da valorização da vida conjugal. O casamento é aconselhável na medida em que incita e é incitado pela sociabilização.

O amor é um assunto amplamente discutido por estoicos sob um ponto de vista ético e político. Como mostra Malcom Schofield, com base nos relatos de Diógenes Laércio acerca do estoicismo, Zenão escrevera uma obra chamada *A arte de amar*<sup>45</sup> e seus primeiros predecessores, Cleantes e Crisipo, também escreveram a respeito do amor, inclusive intitularam da mesma forma seus tratados concernentes ao tema, a saber, *Sobre o Amor*.<sup>46</sup> Além disso, Schofield nos explica que o amor já era um assunto proeminente

---

praticadas de acordo com a virtude, como ser prudente e agir de forma justa. As ações que não são assim não são ações corretas e não podem ser denominadas de perfeitas ações apropriadas, mas ações intermediárias, como casar-se, servir à embaixada, conversar e outras do mesmo tipo.” [Ὅρίζεται δὲ τὸ καθήκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐναντίως. Τοῦτο δὲ διατείνειν καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδεται, τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναι φασι τέλεια, ἃ δὲ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. Κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν. Οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὲ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια.] (ARIUS DIDYMUS, *Liber de philosophorum sectis*, 73.1.1 – 73.1.13, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.356)

<sup>44</sup> Sobre a interferência das circunstâncias no que se refere à escolha pelo casamento ou pelo celibato, cf. a nota 20 desta seção.

<sup>45</sup> [Ἐρωτικῆς τέχνης] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.34)

<sup>46</sup> [Περὶ ἔρωτος] (*Ibidem*, VII.175.14; *Ibidem*, VII.130.5)



na *República* (*Politeia*) de Zenão – primeiro texto do filósofo, redigido quando ele ainda era discípulo do cínico Crates<sup>47</sup> – e que provavelmente por este motivo tal problemática sempre foi tão cara ao estoicismo. (SCHOFIELD, 1999, p.28) Com base nos comentários acerca da *República* de Zenão, Schofield mostra que a vontade de amar incita a busca por homens ou por mulheres que estejam dispostos a viver conforme a virtude: “o amor zenoniano consiste na busca tanto por garotas quanto por garotos moralmente promissores.” (*Ibidem.*, p.44, minha tradução) Além disso, Schofield explica que desde Zenão o amor estoico é tematizado em relação à amizade, ou melhor, a amizade é a finalidade do amor: amamos porque queremos nos transformar eticamente a ponto de nos tornarmos amigos, isto é, de vivenciarmos uma relação em que haja, acima de tudo, concórdia e em que se pratique a liberdade. De modo geral, a concórdia se deve ao conhecimento de que a virtude é um bem e ao compartilhamento do mesmo modo ou estilo de vida.<sup>48</sup> A liberdade, por sua vez, deve-se à autossuficiência, cuja prática permite que sejamos, dentro ou fora de casa, senhores de nós mesmos, mas jamais senhores dos outros. Tanto estoicos quanto cínicos concebem que para a autossuficiência individual e para a autossuficiência coletiva somente o aperfeiçoamento do amor é necessário.<sup>49</sup> A amizade dispensa a posse pelos outros e pela cidade, mas desperta o autodomínio. Nesse sentido, vale ressaltar que a apropriação (*oikeíōsis*) não consiste em um movimento que enseja a posse do si pelo outro ou do outro pelo si. Diferentemente, a apropriação estoica desencadeia a dominação do si em relação a si mesmo e o afeto do si pelo outro que também busca por autossuficiência. Como podemos perceber, para estoicos é

---

<sup>47</sup> “[Zenão] por algum tempo escutou Crates [recebeu ensinamentos de Crates]: período em que ele escreveu a *República*, por isso zombando alguém disse que ele a redigiu em Cinosura [trocadilho entre a península de Cinosura que literalmente significa ‘cauda de cão’].” [“Εως μὲν οὖν τινὸς ἤκουε τοῦ Κράτητος ὅτε καὶ τὴν Πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι.”] (*Ibidem.*, VII.4, minha tradução)

<sup>48</sup> “Ário Dídimo diz que os estoicos definem a harmonia como ‘uma crença compartilhada sobre os assuntos da vida’ (Stob. II 74.4-5). Quando tal crença compartilhada está baseada no conhecimento possuído pelos sábios de que as ações virtuosas beneficiam a todos, isso não é – eu presumo – meramente harmonia, mas concórdia.” (SCHOFIELD, 1999, p.48, minha tradução)

<sup>49</sup> “(...) a falta de necessidade da guerra também é apontada por Crates em seu poema (D.L. VI 85) sobre a cidade ideal – como dispensável para a autossuficiência cínica. (...) O ponto, eu acredito, é que o sábio já tem o que é necessário para a autossuficiência – então não há razão para se lutar por isso; quanto ao desnecessário (dinheiro, glória) não é necessário – então tampouco há motivo para se lutar por tais coisas. (...) Zenão tinha, no que concerne à ideia de se lutar pelo próprio país, a mesma aversão que os cínicos e pelo mesmo motivo que os cínicos, esse é o ponto no qual Zenão rompe radicalmente com a *República* de Platão, com Esparta e em geral com a Grécia, com a ideologia cívica dos gregos. (*Ibidem.*, 1999, p.51 e p.52, minha tradução)

justamente o esforço por liberdade que define a igualdade entre os indivíduos e permite que a amizade seja praticada de modo que a concórdia se mantenha. A prática da amizade depende de um amor provocado pela beleza que não é meramente estética, mas que é sobretudo ética: belos são aqueles e aquelas que querem viver conforme a natureza. Segundo Diógenes Laércio:

Os estoicos dizem que só há amizade entre os excelentes, porque eles se correspondem. Concebem que a amizade é uma comunidade que está de acordo com o aperfeiçoamento da vida, porquanto nós tratamos nossos amigos como a nós mesmos. Conforme os estoicos, a escolha de um amigo se faz pelo que ele representa e eles também dizem que é bom ter muitos amigos. Entre pessoas vis não há amizade e os vis não têm sequer um amigo. (...) [Ademais], o amor é uma tentativa de estabelecer a amizade através da manifestação da beleza: não se trata de sexo, mas sim de amizade.<sup>50</sup>

Como vimos a partir de Foucault, o estoicismo contribui, por um lado, para a emergência de um “‘modelo forte’ da existência conjugal” (FOUCAULT, 2011b, p.164), isto é, da valorização do amor conjugal em detrimento das demais relações. Entretanto, faz-se importante sublinhar que, com tal afirmação, Foucault não quer dizer que o estoicismo instaurou este tipo de “modelo forte” da conjugalidade. Em outras palavras, Foucault parece se referir mais à recepção histórico-filosófica do estoicismo, sobretudo à recepção codificadora por parte do cristianismo, do que à própria filosofia estoica.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> [λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοιότητα· φασὶ δ' αὐτὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς. δι' αὐτόν θ' αἰρετὸν τὸν φίλον ἀποφαίνονται καὶ τὴν πολυφιλίαν ἀγαθόν. ἐν τε τοῖς φαύλοις μὴ εἶναι φιλίαν μηδενὶ τε τῶν φαύλων φίλον εἶναι. (...) Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.124.3-8 e 130.1-2)

<sup>51</sup> Esta suposição se tornou ainda mais clara quando tive a oportunidade de ler *Histoire de la sexualité 4 – Les aveux de la chair*, onde Foucault nos mostra os detalhes da influência estoica sobre os primeiros cristãos e em que medida as regras de vida ou os conselhos de existência típicos do estoicismo foram paulatinamente codificados no decorrer da história do cristianismo, sobretudo com sua institucionalização. Já no início de *Les aveux de la chair*, Foucault explica o seguinte sobre Clemente de Alexandria: “A leitura do *Pedagogo*, II, x, exige então um certo número de observações preliminares. Estamos habituados a recuperar nesse texto citações explícitas ou implícitas de moralistas pagãos, e acima de tudo de estoicos. Musônio Rufo é sem dúvida um dos que são mais utilizados, mesmo que ele não seja referenciado. E é fato que ao menos entre quatro ou cinco vezes, e sobre pontos essenciais, Clemente transcreve quase que palavra por palavra as sentenças do estoico romano. (...) Mas não poderíamos concluir que Clemente apenas insere neste capítulo um ensinamento que emprestava de certa escola filosófica sem demasiadamente tentar lhe atribuir uma significação cristã. Em primeiro lugar precisamos notar que as referências aos filósofos pagãos são aqui, como em vários outros textos de Clemente, extremamente numerosas: podemos encontrar empréstimos feitos de Antípatro, Hierocles e sem dúvida das sentenças de Sexto; Aristóteles, que também não é citado, é bastante utilizado, bem como os naturalistas e médicos. Enfim – e isto também não é excepcional no caso de Clemente – Platão é um dos raros a ser nominalmente citado e o único que o é vastamente. Mas é preciso notar também que nenhum dos grandes temas prescritivos evocados por Clemente se apresenta sem o acompanhamento de citações escriturárias (...).” (FOUCAULT, 2018, p.15, minha tradução)

Foucault chega a indicar, ao comentar Hierocles, que o amor conjugal não suplanta a sociabilização. De fato, desde Zenão o amor é pensado em relação à amizade: somos amigos de nossos amantes e somos capazes de amar nossos amigos. A amizade norteia a sociabilização estoica, ela justifica aproximações e distanciamentos de modo que não somos obrigados a amar aqueles que não sabem ser nossos amigos, independentemente se estes forem nossos pais, mães e irmãos. É a amizade, e não a consanguinidade, que fundamenta o amor. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão era bastante criticado por esta defesa “cínica” da amizade, a qual lhe permitia afirmar que ‘pais e filhos são inimigos se não forem sábios.’”<sup>52</sup> Ele também era censurado por defender, em sua *República*, a “comunidade de mulheres”<sup>53</sup> e por “determinar que homens e mulheres usassem o mesmo tipo de roupa”, tendo em vista que ambos são igualmente racionais.<sup>54</sup> Estas características do estoicismo primeiro prevalecem em sua fase tardia e corroboram o aconselhamento do amor e da amizade.

Além disso, conforme Foucault, os estoicos teriam contribuído, por outro lado, com a estruturação da heterossexualidade no que concerne ao modelo da existência conjugal. Mais uma vez, não parece que Foucault esteja dizendo que o estoicismo foi o responsável pela codificação do amor entre sexos opostos. É provável que Foucault se refira novamente à recepção histórico-filosófica do estoicismo pelo cristianismo, pois os estoicos não condenam relações homossexuais em nome da conjugalidade heterossexual.<sup>55</sup> Há uma ética do casamento no estoicismo, mas não há uma discussão

<sup>52</sup> [οἱ γονεῖς καὶ τὰ τέκνα ἐχθροί· οὐ γάρ εἰσι σοφοί.] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.33.3, minha tradução)

<sup>53</sup> [κοινὰς τε τὰς γυναῖκας] (*Ibidem.*, VII.33.3-4)

<sup>54</sup> [καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι ἄνδρας καὶ γυναῖκας] (*Ibidem.*, VII. 33.8-9) Malcom Schofield explica que não encontramos no estoicismo aquele “tipo de diferenciação entre capacidades femininas e masculinas feitas por Aristóteles. Aliás há razão para se pensar que a escola explicitamente rejeita a posição de Aristóteles, que faz de mulheres e escravos tipos de seres humanos naturalmente inferiores. De acordo com Lactâncio, os estoicos estabeleciam que escravos e mulheres deveriam filosofar; e ele plausivelmente sugere que isso se deve ao fato de que eles não veem diferença entre suas capacidades para o saber e aquelas dos homens (*Inst.* III 25; cf. também Musônio Rufo *ap.* Stob. II 235.23-239.29, 244.6-247.2). A sugestão recebe apoio de um livro de Cleantes intitulado: *Sobre a tese de que a mesma virtude pertence tanto a homens quanto a mulheres* (D.L. VII 175), e da evidência que Crisipo atrela a esta tese (Phld.*de piet.* col. V. 8-11; Cf. Antístenes, D.L. VI.12). Ademais, a *República* de Zenão abole as distinções de vestimenta entre homens e mulheres, presumivelmente porque Zenão assegura que não há nenhuma diferença fundamental de natureza entre eles. Ele não tem certamente *razão* alguma, sendo assim, para distinguir, no que diz respeito às funções de cidadania, entre homens moralmente bons e mulheres moralmente boas.” (SCHOFIELD, 1999, p. 43, minha tradução)

<sup>55</sup> Em *Les aveux de la chair*, ao mostrar de que modo as filosofias pagãs foram recepcionadas pelos cristãos, Foucault explica que para Clemente de Alexandria, por exemplo, o objetivo final do casamento passa a ser a procriação e deixa de ser a amizade ou o aperfeiçoamento ético, como no caso dos estoicos. Parece ser,

sobre o regime do sexo, em que se estrutura a orientação e a ocasião da relação sexual.<sup>56</sup> Para estoicos, o importante é que a conjugalidade amorosa desponte em amizade e não impeça amizades. Como vimos no excerto acima, retirado de Diógenes Laércio, os estoicos não estão preocupados com o sexo. (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.130.1-2) Tanto para os primeiros estoicos quanto para estoicos tardios, no que se refere ao amor, o sexo é um indiferente (*adiáphoron*). Isso significa que a questão da orientação sexual também o é, ou seja, a atribuição de valores éticos (bom e mau) não se aplica à orientação em si mesma, mas aos próprios indivíduos. Boas relações são relações entre bons indivíduos e estes podem ser homossexuais, heterossexuais, bissexuais e assim por diante. A maneira pela qual uma pessoa faz sexo não interfere em sua eticidade, contudo, a atitude ética de uma pessoa pode interferir na maneira pela qual ela conduz sua vida sexual, já que evita excessos passionais em decorrência do autocontrole. Inclusive, como relata Ateneu, o próprio Zenão, fundador da escola estoica, atraía-se por homens: “Zenão, o fenício, que nunca se atraiu por mulheres e nem teve filhos, como conta Antígono de Caristo na *História de sua vida* [biografia de Zenão].”<sup>57</sup> Quando os estoicos tardios aconselham o casamento entre um homem e uma mulher eles não estão rompendo com a primeira fase do estoicismo no que se refere à temática do amor. Sendo assim, tal conselho não tem por intuito condenar todas as outras formas de relação e justificar o valor ético do amor na heterossexualidade e na procriação. Segundo o artigo *Les stoiciens et l'amour*, de Daniel Babut, a grande valorização do casamento e da procriação por estoicos tardios se deve à antiga polêmica

---

portanto, neste momento que todos os outros tipos de relações amorosas começam a ser condenadas: “Após ter estabelecido o objetivo do casamento – a saber a procriação –, Clemente condenaria as relações contra a natureza.” (FOUCAULT, 2018, p.17, minha tradução) Para Clemente de Alexandria, a procriação é a finalidade do casamento, mas também aquilo que determina a economia das relações sexuais. Conforme Foucault, trata-se da “primeira vez que se encontra desenvolvido todo um regime dos atos sexuais que não se estabelece em função da sabedoria e da saúde individual, mas sobretudo do ponto de vista das regras intrínsecas ao casamento. Existia um regime do sexo e uma moral do casamento.” (*Ibidem.*, p.21, minha tradução)

<sup>56</sup> Como explica Margareth Rago no texto “Foucault em defesa de Eva”: “Segundo Foucault, na moral cristã, o sexo torna-se chave fundamental para a interpretação hermenêutica do indivíduo sobre si mesmo, para a revelação da alma, para a leitura dos movimentos do corpo, da interioridade e da sua própria história, assim como para a confissão dos pecados e para a resultante purificação e salvação, ao contrário do que ocorria com a ascese espiritual dos antigos gregos (...).” (RAGO, 2019, p.176)

<sup>57</sup> [Ζήνωνα τὸν Φοίνικα, ὃς οὐδέποτε γυναικὶ ἐχρήσατο, παιδικοῖς δ' αἰεὶ, ὡς Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ τοῦ Βίου αὐτοῦ] (ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, 1927, 13.15.11, minha tradução)

entre o estoicismo e o epicurismo e não a uma mudança de perspectiva da própria escola estoica no que concerne ao amor e à amizade:

(...) entre alguns dos estoicos “recentes” não encontramos traço de uma polêmica contra a doutrina de seus predecessores. Se há uma polêmica, ela estaria, ao contrário, direcionada a outros filósofos, bem afastados da escola estoica, pois se trataria dos epicuristas, tradicionais adversários do Pórtico. Se, com efeito, Antípatro, Musônio ou Hierocles mostram tanta convicção no elogio ao casamento e à vida conjugal, não é, como pode soar, porque as relações entre um homem e uma mulher seriam para eles as únicas relações “normais”, mas antes é para refutar o argumento segundo o qual o casamento, a fundação de uma família, são danosos ao exercício da sabedoria e impõem obstáculos intransponíveis à via do aperfeiçoamento da alma por meio da filosofia: sua insistência em desenvolver e em apoiar de todas as formas com justificações e com argumentos o preceito zenoniano-crisipiano και γαμήσειν τὸν σοφὸν και παιδοποιήσεσθαι [o sábio se casará e gerará filhos – D.L. VI. 121] é visivelmente ordenado pela insistência dos epicuristas em afirmar μηδέ γαμήσειν και τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν [o sábio não se casará e nem gerará filhos – DL. X.119]. (BABUT, 1963, p.60, minha tradução)<sup>58</sup>

É, portanto, deste modo que o amor emerge como tema de minhas pesquisas e que Foucault entra em cena como o autor que me permite pensar na importância do cinismo e do estoicismo para a ética contemporânea. O acaso me conduziu a Foucault: não foi nada planejado, pois imaginei que continuaria a estudar apenas o estoicismo e quem sabe aprofundar as relações entre estoicismo e cinismo. Contudo, sabia que faltava algo – e sempre falta – porque paradoxalmente minha vontade de pesquisar tais filosofias antigas fora despertada pelo tempo presente, ou seja, cínicos e estoicos sempre foram muito contemporâneos para mim. Ao estudá-los temos a sensação de nos aproximarmos de nosso presente histórico por meio de determinados acontecimentos que são marginais à tradição normativa dos afetos e desafetos. Tanto a trivialidade estoica quanto a radicalidade cínica me remetiam a modos de vida que podem ser considerados libertários.

<sup>58</sup> No caso do estoicismo, nem mesmo a pederastia ou o incesto eram absolutamente condenáveis, pois tais relações só podem ser consideradas boas ou más em razão dos indivíduos que as performam e dos motivos pelos quais são performadas: “Em uma de suas *Exortações*, [Crisipo] diz que ‘o intercuro com mães, irmãs e irmãos, bem como comer certas coisas e, após parir, ir direto para o leito de morte são descreditados sem razão’, e ele também fala que devemos olhar para os animais e inferir da maneira pela qual eles agem que nada disso é estranho ou fora do natural.” [Καὶ μὴν ἐν τῷ \*\*\* τῶν Προτρεπτικῶν εἰπὼν ὅτι ‘καὶ τὸ μητράσιν ἢ θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι καὶ τὸ φαγεῖν τι \*\*\* καὶ προελθεῖν ἀπὸ λεχοῦς ἢ θανάτου πρὸς ἱερὸν ἀλόγως διαβέβηται’, καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ’ ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων.] (PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantiis*, 1044F.7-1045A.4, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.424, minha tradução)

E de certa maneira eu me reconhecia nos estoicos – e ainda me reconheço – já que o exercício de minha liberdade não é do tipo que abdica da vida privada, mas tampouco é do tipo que fecha as portas da casa. É estranho, digo que estoicos são bastante contemporâneos para mim porque muitos de meus amigos que se dizem anarquistas parecem estoicos, já que para eles o grande objetivo, no final das contas, é a amizade. De fato, não abdiquei da vida privada e, por isso, pago o aluguel de um apartamento que simula o conforto de tipo burguês em um pequeno condomínio em que existe uma diferença muito clara entre inquilinos e proprietários, uma espécie de classismo travestido de acolhimento. Tal situação me faz pensar que talvez Trelkovski, o personagem principal do filme *Le locataire*, de Roman Polanski, tenha sido um estoico, um estoico moderno, um dândi como diria Foucault, através de seu Baudelaire. Quanto ao cinismo, embora eu não viva a vida nua de um *punk à chien*, posso dizer que nele me reconheci por algo que, de modo geral, é considerado irrelevante pela filosofia, a saber, reconheço-me nos cínicos por sempre ter compartilhado a minha existência com a existência de cães, de cães errantes, cães abandonados, para os quais abro as portas de meu pequeno apartamento. Nessa tentativa de me justificar a mim mesma, fico entre o cinismo e o estoicismo, ou melhor, próxima a um estoicismo cínico que me legitima a conceber o amor como amizade e a viver com os cães, estabelecendo com eles um vínculo de co-domesticação, como diriam Vinciane Despret e Donna Haraway.<sup>59</sup> Mas a figura que de fato me vem à mente quando estudo o cinismo é a do *punk à chien*, deste que abdica de sua casa e que dissipa sua vida privada em ocupações, as quais não simulam o conforto de tipo burguês. Por muito tempo me perguntei, ao comparar a minha vida de inquilino com a vida de ocupação de alguns amigos meus, se o estilo de existência dos estoicos não seria hipócrita relativamente ao dos cínicos. Foi somente com Foucault que pude começar a resolver esta questão, ou melhor, que pude começar a entender que, na verdade, ela pergunta pelo aporte ético-político da resistência e pelas formas de intervenção no mundo.

Foucault nos permite pensar, por meio do estoicismo e do cinismo, duas formas de resistência que estão politicamente articuladas à ética do cuidado de si no que tange às

---

<sup>59</sup> Cf. respectivamente o texto de Despret, intitulado “The body we care for: figures of Anthro-po-zoo-genesis” e o de Haraway, chamado “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”. Aproveito o ensejo para agradecer aos professores Juliana Fausto e Marco Antônio Valentim por terem me apresentado estas duas autoras. Até hoje elas acompanham minhas reflexões e são leituras que contribuem para o meu trabalho junto ao Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA).



suas diferentes recontextualizações transhistóricas: trata-se, pois, da resistência branda e da resistência radical. A diferença entre a resistência branda e a radical parece repousar na maneira pela qual estoicos e cínicos subvertem, por meio da concepção dos indiferentes (*adiáforoi*), os valores vigentes na sociedade. Tanto para estoicos quanto para cínicos o único bem é o bem moral e todo o resto é indiferente. Contudo, a indiferença estoica não desloca o si mesmo da estância da trivialidade que articula a vida privada à vida pública, ou seja, no estoicismo os indiferentes não são negados ou rejeitados de forma radical, mas avaliados de acordo com a circunstância que os enseja e de acordo com a circunstância que pode ser ensinada em decorrência de sua escolha. Nesse sentido, a atitude subversiva dos estoicos é mais branda ou discreta do que a dos cínicos. Diferentemente, cínicos rompem com a trivialidade na medida em que se insurgem, por meio dos indiferentes, contra os valores institucionais que tangenciam o si mesmo no que concerne à família, ao casamento, aos estudos e à política. Portanto, a atitude subversiva dos cínicos é mais radical ou escandalosa do que a dos estoicos. No que se refere a esta escala de intensidade da subversão, o estoicismo que se aproxima do cinismo é considerado radical – este é o caso do estoicismo de Zenão de Cício e de Aríston de Quios (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.103-105, VII.1-5 e VII.160-165) – e, por outro lado, o cinismo que se aproxima do estoicismo é considerado brando – este é o caso de Demônax. (LUCIANO DE SAMÓSSATA, 2015b) A subversão atrelada ao modo de vida estoico talvez possa ser contemporaneamente associada à atitude crítica dos indivíduos que continuam transitando pelas instituições. De modo geral, estes subvertem os valores vigentes na sociedade desde o interior das instituições e a elas resistem por dentro. Em distinção, a subversão atrelada ao modo de vida cínico talvez possa ser contemporaneamente vinculada à atitude crítica dos indivíduos que se colocam às margens das instituições e que, assim, escandalosamente se insurgem contra os valores vigentes na sociedade. Em geral, estes resistem às instituições na medida em que as abandonam pacífica ou violentamente. As figuras do intelectual, do artista e do militante, que chegam por vezes a se confundir e a se justapor, podem ser pensadas através desta escala de intensidade da subversão, a qual não se associa a uma diferença de valor, mas sim à maneira pela qual a resistência é estrategicamente articulada. Dito de outro modo, a resistência branda não é melhor ou mais legítima do que a radical e tampouco a radical é melhor ou mais legítima do que a branda. Elas são simplesmente diferentes e variam de acordo com o modo pelo qual o indivíduo se circunscreve e está circunscrito no mundo,

de maneira que um mesmo indivíduo, no decorrer da estetização de sua vida, pode se abrandar ou se radicalizar no que concerne à resistência política.<sup>60</sup>

### 1.3.2 A potência contemporânea da estética da existência

Como disse, o acaso me conduziu a Foucault, já que nunca imaginei que ele seria o autor a partir do qual eu desenvolveria minhas pesquisas. Mas, não posso negar que transformei o acaso em circunstância apropriada (*kaipós*). Foucault me instigou, ou melhor, ele ainda me instiga e, aqui, posso tentar explicar de forma geral o porquê. Por um lado, Foucault aborda as contracondutas para além do bem e do mal, o que é bastante interessante para compreendermos os diferentes tipos de insurreição.<sup>61</sup> E apenas para abrir

---

<sup>60</sup> Sobre a relação transhistórica entre o cinismo, a vida revolucionária e a vida de artista, cf. FOUCAULT, 2011a, pp.161-166; sobre o papel ético-político do intelectual, cf. FOUCAULT, 2001, nº 281, pp. 860-914.

<sup>61</sup> Pensemos no anarquismo ilegalista, em *La bande à Bonnot*, por exemplo, grupo constituído por mais ou menos vinte jovens anarquistas que violentamente se insurgiram contra a violência que sofriam sob o jugo da moral burguesa. Nos arquivos reunidos no estudo de Jean Maitron, intitulado *Ravachol e os anarquistas*, encontramos a seguinte descrição sobre o bando de Bonnot: “São estes homens a quem, desde há dois anos, a imprensa e a opinião pública vêm chamando ‘os bandidos trágicos’, ‘o bando de Bonnot’. O grupo é constituído por uns vinte jovens. (...) Tudo começaria numa noite de dezembro de 1911, num pequeno apartamento de Montmartre. Face a alguns ilegalistas, Bonnot desabafa: ‘Mas vocês não estão fartos desta vida miserável ganha à custa de pequenos golpes, do escoamento de algumas moedas falsas, ou até do salário irrisório da fábrica, tão perigosamente auferido, sempre debaixo da vista do encarregado, esse polícia do patrão?’” (MAITRON, 1981, p.145-146) Ademais, Maitron reproduz as memórias de Garnier, um dos integrantes do bando e entre elas nos deparamos com a seguinte reflexão do jovem anarquista, morto pela polícia em 15 de maio de 1912: “Por que é uma tal minoria detentora mais forte do que a maioria dominada? Porque esta maioria do povo é ignorante e fraca; suporta todos os caprichos dos ricos encolhendo os ombros. São pessoas demasiado cobardes para se revoltarem, mais ainda, se entre elas existem pessoas que saem do rebanho, esforçam-se por impedi-las, seja de propósito, seja por estupidez, duas motivações igualmente perigosas. Reclamam-se a honestidade, mas por baixo dessa capa esconde-se uma hipocrisia e uma cobardia indiscutíveis. Mostrem-me um homem honesto! É por todas estas coisas que me revoltei, é porque não quero viver a vida da sociedade actual e porque não quero esperar pela morte para viver, que me defendi contra os opressores por todos os meios ao meu alcance.” (*Ibidem.*, p.161) Para uma reflexão acerca da relação entre ilegalidade, ilegalismo e delinquência em Michel Foucault, cf. CANDIOTTO, “Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault”, 2016. Além disso, para uma discussão sobre o vínculo entre desobediência civil e dissidência cívica a partir de uma perspectiva ética da política, cf. “La promenade de Thoreau” (GROS, 2017, p.161-176) e “Dissidence civique” (*Ibidem.*, pp.177-187). Frédéric Gros trabalha as diferenças e as relações entre a desobediência civil e a dissidência cívica a partir de ações políticas não violentas, como é o caso de Thoreau, Gandhi e Martin Luther King, mas tais explicações também nos permitem pensar as ações políticas violentas, como é o caso de *La bande à Bonnot* e dos demais anarquistas ilegalistas que, por vezes, agiam sozinhos – recordemo-nos, pois, de Geronimo Caserio, anarquista que assassinou em 1894 Sadi Carnot, o presidente da Terceira República Francesa. (MAITRON, 1981, p.101) De modo geral, Gros explica que a dissidência cívica se atribui a um ato localizado de um indivíduo que “não pode mais continuar a *não dizer nada* e a se calar, a fazer de conta que *não sabe nada, que não vê nada*. (...) ‘Dissidência’: é a dissonância de uma voz no concerto monocórdico deste conformismo que mais uma vez só exprime um único universal de contrabando e de substituição.” (GROS, 2017, p.186-187, minha tradução) Já a desobediência civil possui uma dimensão pública, ou seja, “os atos de desobediência civil se direcionam à opinião pública, e mais extensivamente à consciência de todos, ao sentimento universal de justiça.” (*Ibidem.*, p.166, minha tradução; cf. também nota 135 da presente tese) Gros nos diz que Gandhi e Martin Luther King estão entre a dissidência cívica e a desobediência civil, talvez possamos afirmar o mesmo dos ilegalistas, embora para



um parêntesis: sei que Godard tinha certas rugas em relação a Foucault, mas não podemos negar que os filmes *À bout de souffle* (1961) e *Band à part* (1964) rendem boas imagens à discussão foucaultiana das contracondutas.<sup>62</sup> Por outro lado, e em distinção a Hannah Arendt, Foucault não atribui a perda do mundo como senso comum ao período helenístico-romano, isto é, para ele as filosofias helenístico-romanas não reduziram o si mesmo à sua própria interioridade. De acordo com Hannah Arendt, “a antiga alienação do mundo em todas as suas variedades – do estoicismo ao epicurismo, do hedonismo ao cinismo – inspirava-se numa profunda desconfiança do mundo e num veemente desejo de evitar o envolvimento mundano, as atribulações e a dor que dele resultam, em prol da segurança de um âmbito interno no qual o ser não se expõe a coisa alguma a não ser a si mesmo.” (ARENDT, 2008, p.323) Diferentemente, por meio da cultura do cuidado de si Foucault nos mostra que os filósofos do período helenístico-romano não perderam a

---

estes a tática seja violenta e não pacifista. Mais precisamente, se voltamos a nossa atenção às reflexões de Bonnot e de Garnier, citadas acima, e às motivações de Caserio, que lutava pela descriminalização das frentes populares, somos capazes de perceber o mesmo movimento – que Gros atribui a Gandhi e a Luther King a partir da leitura de *A desobediência civil* de Thoreau – entre dissidência e desobediência: “E a dissidência cívica é esta postura ética em cada um, a partir da qual a desobediência civil, como composição de poderes, autentica-se e desencoraja de início toda a recuperação política. É-se insubstituível para os outros, mas é preciso entender bem o sentido de ‘para’. A ideia não é que nossos amigos nos amem em nossa singularidade única, de modo que nós nunca seremos substituídos em seus corações etc., mas que coloquemos no princípio da desobediência a experiência vivida de sermos insubstituíveis para os outros e perante nós mesmos. De sermos tomados pela impossibilidade de fugirmos da tarefa e de a delegarmos a um outro imaginário, e pelo sentimento de urgência de sairmos da inércia, de nos descobirmos solidários e finalmente de nos *insurgirmos*.” (*Ibidem.*, pp.175-176, minha tradução, – agradeço ao professor César Candiotto por esta preciosa referência que, com certeza, também me acompanhará em trabalhos vindouros.)

<sup>62</sup> Roberto Machado nos conta que Foucault não gostava de Godard e que Godard não gostava de Foucault: “(...) Godard – cineasta importantíssimo para Deleuze, mas de quem Michel não gostava, talvez por seu cinema humanista. Ou, como é mais provável, por Godard algumas vezes tê-lo criticado. Num fragmento de seu diário, publicado em 1966 na revista *Cahiers du cinema*, ao dizer, depois de elogiar Sartre e Merleau-Ponty pelo maravilhoso casamento do filosófico e do romanesco, que, se Foucault, Lacan e Althusser, ‘o marxista alsaciano’, sentassem à sua mesa, ele acertaria as contas com eles. Na entrevista à mesma revista, em 1967, ao confessar não gostar muito de Michel Foucault por ele defender que numa época as pessoas pensam de um modo e, a partir de determinado momento, de outro, acrescentando que faz filmes para que os Foucault futuros não possam afirmar tais coisas com tanta presunção. A crítica de Godard a Foucault, no entanto, não se restringiu a essas ocasiões. No filme visionário *A chinesa*, também de 1967, no qual estudantes maoístas, enclausurados num apartamento para estudar e discutir, se preparam para a luta política de 1968 na Universidade de Nanterre – onde a revolta estudantil começaria de fato –, a discordância com Foucault aparece pelo menos três vezes: quando um dos estudantes atira um dardo com ponta de borracha num alvo pregado na parede, em torno do qual há vários livros sob a inscrição ‘Inimigos públicos’, e um deles é *As palavras e as coisas*; quando outro estudante denuncia o Partido Comunista por elogiar livros que confundem as palavras e as coisas, servindo ao pensamento reacionário; e quando, manifestando bem mais explicitamente sua crítica, outro ainda diz, num discurso a seus camaradas: ‘As ciências humanas devem voltar a ser o que eram para Marx: um instrumento político, uma verdade combatente. Hoje algumas escolas de ciências humanas retomam o marxismo, mas num sentido inverso. Não para mostrar as falhas de uma sociedade, mas para dizer que ela participa de uma estrutura que os projetos e a vontade dos homens não podem modificar. Em suma, para dizer que o homem é uma ideia inventada pelos modernos, e que essa ideia é ultrapassável. Essa situação das doutrinas das ciências humanas é inquietante. É o reflexo fiel da impotência da esquerda europeia, a constatação oficial de seu declínio.’” (MACHADO, 2017, p.153-154)

relação com o mundo, não se esconderam em meio às profundezas de suas próprias almas e não deixaram de experimentar a política, já que esta não depende única e exclusivamente do espaço e da gestão da *pólis* ou do estado. Isso quer dizer que a política depende sobretudo da ética ou que a política possui uma dimensão ética, a qual – para além do estado – conecta o si ao mundo, ao cosmos.<sup>63</sup>

Basicamente, estes foram e são os dois grandes motivos que me vinculam a Foucault, a saber, as contracondutas e o cosmopolitismo atinente ao cuidado de si. A partir da tematização de tais experiências, vislumbrei a possibilidade de transitar entre o

---

<sup>63</sup> Podemos comparar a passagem na qual Hannah Arendt critica as filosofias do período helenístico-romano com alguns trechos de Foucault que manifestam a coimplicação entre a ética e a política no que se refere à cultura do cuidado de si entre estoicos, cínicos e epicuristas. 1) Na primeira aula do curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault nos diz o seguinte a propósito do cuidado de si: “Numa primeira aproximação e de maneira totalmente superficial, acho que poderíamos dizer algo que, embora sem muita profundidade, talvez devamos reter: parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si. Com efeito, vemos que, ao longo dos textos de diferentes formas de filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como ‘ocupar-se consigo mesmo’, ‘ter cuidados consigo’, ‘retirar-se em si mesmo’, ‘recolher-se em si’, ‘sentir prazer em si mesmo’, ‘buscar deleite somente em si’, ‘permanecer em companhia de si mesmo’, ‘ser amigo de si mesmo’, ‘estar em si como uma fortaleza’, ‘cuidar-se’ ou ‘prestar culto a si mesmo’, ‘respeitar-se’, etc. Ora, nós bem sabemos, existe uma certa tradição (ou talvez várias) que nos dissuade (a nós, agora, hoje) de conceder a todas essas formulações, a todos esses preceitos e regras, um valor positivo e, sobretudo, deles fazer o fundamento de uma moral.” (FOUCAULT, 2010, p.13) 2) No terceiro volume da *História da sexualidade* Foucault nos explica, ao comentar o cuidado de si estoico, que podemos atribuir ao período helenístico-romano o crescimento de “um ‘individualismo’ que conferiria cada vez mais espaço aos aspectos ‘privados’ da existência, aos valores da conduta pessoal, e ao interesse que se tem por si próprio. (...) menos fortemente inseridos nas cidades, mais isolados uns dos outros e mais dependentes de si próprios, eles teriam buscado na filosofia regras de conduta mais pessoais. Nem tudo é falso em tal esquema. Mas se pode interrogar sobre a realidade desse impulso individualista e do processo social e político que teria desligado os indivíduos de suas participações tradicionais. A atividade cívica e política pôde, até certo ponto, mudar de forma; (...) mas convém colocar uma questão mais geral a propósito desse ‘individualismo’ que se invoca tão frequentemente para explicar, em épocas diferentes, fenômenos bem diversos. (...) De fato, convém distinguir três coisas: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; e, finalmente, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação.” (*Idem*, 2011b, p.47-48) Por fim, no curso *A coragem da verdade*, Foucault diz que “o cinismo é sempre apresentado como uma espécie de individualismo, de afirmação de si, uma exasperação da existência particular, da existência natural e animal, da existência em sua extrema singularidade (...). Centrando a análise do cinismo nesse tema do individualismo, correremos [no entanto] o risco de não ver o que, do meu ponto de vista, é uma [das suas] dimensões fundamentais, isto é, o problema, que está no cerne do cinismo, do relacionamento entre formas de existência e manifestação da verdade. A forma de existência como escândalo vivo da verdade, é isso, me parece, que está no cerne do cinismo, pelo menos tanto quanto o tal individualismo que se tem o costume de encontrar com tanta frequência a propósito de tudo e de qualquer coisa. (...) O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX. (...) Ou, mais precisamente, ela funcionou como um princípio que determinava um modo de vida.” (*Idem.*, 2011a, p.157-158 e p.161)

passado e o presente e de percorrer os caminhos que articulam a ética à política.<sup>64</sup> Assim, paulatinamente compreendi, através de Foucault, que enquanto não nos responsabilizarmos pela nossa própria transformação nada poderá ser efetivamente modificado no tempo presente, ou seja, não seremos capazes de criar o presente, já que o poder sobre o tempo presente está no modo pelo qual nos articulamos a nós mesmos e aos outros, está no estilo que damos a nossa existência. Foucault mostra que a política pode ser pensada como uma prática coimplicada à insubordinação ética de tipo autárquico e também mostra que a estética da existência, preceito contemporâneo transhistoricamente atrelado à antiga cultura do cuidado de si, é uma alternativa à crise da moral – às instituições que promovem tal crise e às que são promovidas por ela. (FOUCAULT, 2001, nº357, p.1550-1551) Desse modo, Foucault permite desvencilhar a ética do moralismo, isto é, do anacronismo da norma que, peremptoriamente conservada, insiste em violentar o si, os outros e o mundo.<sup>65</sup> Há para a ética e para a política um senso estético que fora percebido por Foucault, uma sutileza estética que se assemelha àquela que permite distinguir a boa ação da ação do humano de bem, o amor medúxico do amor narcísico e, de modo geral, a cultura do cuidado de si da tradição que resguarda a política dos deveres.

Além disso, com Foucault também conheci Pierre Hadot, especialista da Filosofia Antiga que a conceptualiza como um modo de vida.<sup>66</sup> Hadot foi incorporado às minhas pesquisas como um contraponto no que tange às interpretações de Foucault acerca da filosofia estoica. Em diálogo com Hadot, eu não correria o risco de transformar Foucault em um comentador do estoicismo e nem mesmo de adaptar o estoicismo às análises foucaultianas. Desse modo, eu seria capaz de delimitar as particularidades da

---

<sup>64</sup> “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permite, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar.” (FOUCAULT, 2012a, nota 1, p.42)

<sup>65</sup> Como explica Butler, “(...) parece existir uma tensão entre o êthos e a moralidade, tal que o declínio do primeiro é a condição de crescimento do segundo. (...) Nesse sentido, o êthos coletivo instrumentaliza a violência para manter a aparência de sua coletividade. Ademais, este êthos se torna violento somente quando passa a ser anacrônico.” (BUTLER, 2005, p.4-5, minha tradução)

<sup>66</sup> No terceiro volume de *História da sexualidade*, Foucault cita o livro *Exercices spirituels et philosophie antique* de Pierre Hadot (1993) para dar ensejo à caracterização da cultura de si. (FOUCAULT, 2011b, p.49) Ademais, em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault se refere a Pierre Hadot em diversos momentos. (*Idem.*, 2010, pp.194, 262, 347 e 375)

própria filosofia estoica e as particularidades concernentes às intenções contemporâneas de Foucault em relação à Antiguidade. Passei, portanto, a desenvolver uma comparação entre as interpretações de Pierre Hadot e de Michel Foucault sobre o estoicismo, tendo como referência as críticas que Hadot havia direcionado a Foucault, segundo as quais, em virtude de suas intenções contemporâneas, Foucault desprezaria a influência do cosmos sobre a ética estoica e, por este motivo, transformaria o estoicismo em uma filosofia individualista que visa o fútil embelezamento da existência.<sup>67</sup> Podemos dizer que, diferentemente de Hannah Arendt, Hadot não imputa às filosofias helenístico-romanas a perda do mundo, mas sim ao modo como Foucault concebeu sua estética da existência. Mais precisamente, conforme Hadot, a reatualização foucaultiana do cuidado de si através da estética da existência enfraqueceria a política dos deveres em nome da fruição de prazeres subjetivos. Não abordarei os detalhes deste diálogo entre os dois autores, mas vale ressaltar que tal comparação se tornou possível tanto pelas referências cruzadas entre Michel Foucault e Pierre Hadot no que tange às suas respectivas leituras do estoicismo, quanto pelo interesse de ambos em relação à ética e à política na atualidade. Por um lado, com a estética da existência, Foucault tenta contextualizar no tempo presente a dimensão ascética da cultura do cuidado de si, que se atrela à valorização do mundo como imagem da pluralidade e da complexidade social. Por outro lado, com os exercícios espirituais, Hadot busca contextualizar no tempo presente a dimensão ascensional da espiritualidade antiga, a qual se articula à concepção do mundo como ideia que, ao mesmo tempo, resulta do exercício da razão e representa a sua universalidade.

Quando discutimos a concepção estoica de si mesmo em Michel Foucault e em Pierre Hadot somos capazes de perceber de que modo eles circunscrevem o estoicismo na História da Filosofia, mas também como cada um deles entende o fazer filosófico no tempo presente. Em meu mestrado trabalhei com a hipótese de que Foucault e Hadot convergem quanto à forma da prescrição que define a filosofia como modo de vida, mas não quanto ao seu conteúdo. Compreender a filosofia como modo de vida ou como arte de viver é percebê-la em relação aos vínculos que o si mesmo estabelece consigo, com os outros e com o mundo, havendo inclusive no estoicismo uma interdependência entre estes três elementos. Por conseguinte, as divergências entre Foucault e Hadot repousam

---

<sup>67</sup> Para as principais críticas que Pierre Hadot voltou às interpretações de Foucault acerca do estoicismo, cf. “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’” (HADOT, 2017, pp.183-204) e “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: Convergences et Divergences”, (*Idem.*, 1993, pp.305-311).

justamente sobre a maneira pela qual eles interpretam tais entrecruzamentos, ou melhor, a articulação do microcosmos com o macrocosmos, dado que para estoicos “o indivíduo constitui um microcosmos no interior da rede macrocósmica de fatores causais.” (FREDE, 2006, p.206) Levando em consideração as implicações contemporâneas das reflexões de Hadot e de Foucault sobre a filosofia dos antigos, somos capazes de formular as seguintes suposições: (1) a Razão Universal corresponde, no caso dos exercícios espirituais concebidos por Pierre Hadot, ao fundamento moral de uma comunidade estruturada por meio de poderes cuja autoridade é consagrada à legitimidade institucional de saberes sobre a condição humana;<sup>68</sup> e (2) a autarquia crítica, no caso da estética da existência interpretada por Michel Foucault, atrela-se à criação de coexistências sociais diversas, estimuladas pela experiência de vínculos afetivos que resistem aos poderes e saberes normalizadores, os quais incitam e são incitados pela absolutização da verdade acerca da natureza humana. Com base nisso, dei início às minhas pesquisas doutorais com o intuito de mostrar – no que se refere à dimensão ética e política da vida em comunidade – as diferenças, as correlações e as justaposições entre a tradição da espiritualidade ascensional, na qual se inscreve Hadot, e a cultura do cuidado de si, na qual se inscreve Foucault. O amor – entendido de modo geral como a experiência do afeto do si por si mesmo, pelos outros e pelo mundo – deixa agora de ser tematizado por meio da comparação de dois autores e passa a ser problematizado através da confrontação de duas perspectivas histórico-filosóficas distintas. Assim, gradativamente ampliei o campo bibliográfico de minha pesquisa para além de Pierre Hadot e de Michel Foucault. A

---

<sup>68</sup> Na introdução ao livro *Philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Carlier afirma que para Pierre Hadot o exercício da morte corresponde a “viver verdadeiramente, isto é, a ultrapassar ‘o eu parcial e injusto’, elevar-se a uma ‘visão do alto’, a uma ‘perspectiva universal’”. Esse tema triplo, que, no fundo, nada mais é do que um único tema, é como um mote incessantemente retomado no decorrer das entrevistas de Hadot, pois este tema encontra aplicação em todos os níveis, em todas as situações da vida, para todos os irmãos humanos. Ultrapassar o eu ‘parcial e injusto’ corresponde, primeiramente, a tomar consciência de nossa pertença à comunidade humana e da necessidade de ter continuamente em vista, na nossa ação, o bem dessa *koinonía*. Pierre Hadot não tem nenhum problema em mostrar, ademais, a importância deste tema não somente para o discurso da filosofia antiga, mas também para a prática dos filósofos, de Sócrates a Plotino, e de todos os que, mesmo não sendo filósofos ‘profissionais’, inspiram-se nos preceitos destes. (...) Tais princípios e tais exemplos serão úteis para a democracia atual sem que haja a necessidade de submetê-los a qualquer ‘atualização’.” (CARLIER in: HADOT, 2001a, pp.11-12, minha tradução) Além disso, Pierre Hadot explica que “o problema da objetividade científica é extremamente interessante do ponto de vista dos exercícios espirituais. (...) Assim, os sábios que têm a rara coragem de reconhecer que eles se enganam na particularidade ou os que tentam não se deixar influenciar pelos próprios preconceitos realizam um exercício espiritual de desprendimento de si mesmo. Digamos que a objetividade é uma virtude, aliás muito difícil de praticar. É preciso se desfazer da parcialidade do eu individual e passional para se elevar à universalidade do eu racional. Eu sempre pensei que o exercício da política democrática, tal como deveria ser praticado, corresponderia, ele também, a esta atitude. O desprendimento de si é uma atitude moral que deveria ser exigida tanto do político quanto do sábio.” (*Idem.*, p.114, minha tradução)

tentativa foi a de transpor o problema do amor a outros autores e não apenas a filósofos, visto que tanto Hadot quanto Foucault, a partir da arte de viver, mitigam as barreiras entre filosofia e literatura.

Parece, com efeito, que o tema de minhas pesquisas sempre foi o amor e a amizade que ele pode suscitar. Parece que tal tema se tornou possível antes mesmo de sua realização e talvez seja neste sentido que os textos da tese se constituam mais como ensaios do que como detalhadas análises filosóficas, em que a transformação do meu próprio eu é deixada de lado em nome da neutralidade acadêmica. Então, a cada seção e subseção tudo depende, como afirma César Aira, “do dia que antecede a escritura, quando se escolhe o tema; caso se acerte na escolha, o ensaio já está escrito, antes mesmo de escrevê-lo; é isso que o objetiviza diante dos mecanismos psíquicos de seu autor, fazendo do ensaio algo além de uma exposição de opiniões.” (AIRA, 2007, p.55) César Aira também explica que a formação do tema do ensaio exige dois termos. Eu poderia dizer que no meu caso se trata do amor e da amizade, mas o fato é que eu não os enxergo como dois termos distintos, pois a amizade aparece em decorrência da tematização do amor. Em minha pesquisa o amor não é o termo único de meu tema, pelo contrário, ele é seus dois termos, ele é duplo, dúbio, bipolar, ele é A e B: amor ascensional e ascético, medúsico e narcisista, oblato e criativo, conservador e libertário. Nesse sentido “a forma A e B, mesmo que não esteja no título, é onipresente, pois sempre se trata, para ser um ensaio, disto ou daquilo...e eu.” (*Ibidem.*, p.58)

## 1.4 SOBRE OS ENSAIOS PARA UMA TESE

### 1.4.1 De Foucault a Duras: o amor medúsico

Tanto Jean-Luc Nancy quanto Maurice Blanchot são importantes para a maneira pela qual tematizo o amor. Jean-Luc Nancy não chega a aparecer explicitamente em meu trabalho, mas o seu livro, *La communauté désœuvrée*, foi de extrema importância para mim. Não sei medir o grau de tal importância, embora possa afirmar que esta obra parece estar escondida em algum lugar de minha memória, que faz com que eu pense e imagine certas coisas que eu não pensaria ou imaginaria caso não a tivesse lido. Apropriei-me de duas noções de Nancy, a saber, do conceito de “fusão” e o de “comunhão fusional”: ambas me permitem pensar o amor fusional, ou ainda, a dinâmica do amor que se articula



à tradição da espiritualidade ascensional, tal que atrelada à política dos deveres.<sup>69</sup> As críticas que Nancy direciona ao individualismo, ao Estado e ao cristianismo também foram, em certa medida, incorporadas por mim.<sup>70</sup> Quanto à influência de Blanchot sobre meu pensamento, trata-se, sobretudo, de *La communauté inavouable*. Na primeira parte de seu livro, intitulada “La communauté négative”, Blanchot dialoga com a supracitada obra de Nancy, contudo, foi a segunda parte, “La communauté des amants”, a que mais me seduziu. Nela, Blanchot desenvolve um comentário da obra *A doença da morte* de Marguerite Duras com base na figura, apresentada por Sarah Kofman em *Comment s’en sortir?*, da Afrodite ctônica. Foi Blanchot quem despertou meu interesse por Duras e permitiu que eu direcionasse a ela a temática do amor. Então, na iniciativa de me aproximar da escrita de Duras e de compreender que tipo de Afrodite é esta que se alia à morte, dei início à tradução de *La maladie de la mort*, a qual é disponibilizada no apêndice da tese.

Por outro lado, em busca dos traços gregos da Afrodite ctônica de Marguerite Duras, aproximei-me do pensamento e dos estudos de Vernant sobre a Antiguidade arcaica e, assim, percebi que suas pesquisas históricas e antropológicas confinam materialmente com os conceitos que vislumbro deslindar, ou seja, Vernant nos oferece as imagens necessárias aos deslocamentos operados na Antiguidade entre a cultura do cuidado de si e a espiritualidade ascensional. Ademais, Vernant também permite ensaiar

---

<sup>69</sup> “Os seres singulares só se dão nessa comunicação. Isto é, ao mesmo tempo sem ligação e sem comunicação, à mesma distância de um motivo da conexão ou da disjunção pelo exterior e do motivo de uma interioridade comum e fusional. A comunicação é o fato constitutivo de uma exposição ao fora que define a singularidade. Em seu ser, como seu ser mesmo, a singularidade é exposta ao fora. Por esta posição ou por esta estrutura primordial, ela é ao mesmo tempo desacoplada, distinguida e comunitária. A comunidade é a apresentação do desacoplamento (ou do entrincheiramento), da distinção que não é individuação, mas a finitude que co-aparece. (...) os amantes não são nem uma sociedade, nem a comunidade efetuada na comunhão fusional. Se os amantes carregam uma verdade da relação, não é nem por estarem longe, nem acima da sociedade, mas na medida em que eles são, como os amantes que são, expostos na comunidade. Eles não são a comunhão recusada ou roubada pela sociedade, eles expõem ao contrário que a comunicação não é comunhão.” (NANCY, 1991, p.74 e p.93, minha tradução)

<sup>70</sup> Sobre a absolutização do indivíduo e do Estado: “O individualismo é um atomismo inconsequente, que esquece que o problema do átomo é aquele de um mundo. É exatamente por este motivo que a questão da comunidade é a grande ausente da metafísica do sujeito, isto é – indivíduo ou Estado total – da metafísica do por-si absoluto: isto que exatamente quer dizer a metafísica do *absoluto* em geral, do ser como ab-soluto, perfeitamente desvinculado, distinto e fechado, *sem relação*. Este ab-soluto pode se apresentar sob as espécies da Ideia, da História, do Indivíduo, do Estado, da Ciência, da Obra de arte etc. Sua lógica será sempre a mesma, porquanto ele seja sem relação.” (*Ibidem.*, p.17, minha tradução) Sobre o cristianismo: “O fascismo, neste sentido, foi a convulsão do cristianismo, e é toda a cristandade moderna que ele fascina. Nenhuma crítica político-moral desta fascinação pode ser suportada ao menos que o crítico seja ao mesmo tempo capaz de desconstruir o sistema da comunhão.” (*Ibidem.*, p.46, minha tradução)

o redimensionamento da cultura do cuidado de si e, portanto, perspectivar possíveis relações entre o período arcaico e o período helenístico-romano no que tange à sua ruptura com o platonismo, já que alguns elementos da filosofia estoica são, por exemplo, mais arcaicos do que clássicos: falo, pois, do elogio à conjugalidade nos moldes de Ulisses e Penélope, do enfrentamento da precariedade da vida, da alma como corpo, da busca heroica por distinção e do mundo como multiplicidade. Tais aspectos não são filologicamente desenrolados na presente tese e, muitas vezes, não chegam a ser pontuados, tendo em vista que as aproximações entre o período arcaico e o período helenístico-romano demandariam um esforço mais específico ou um esforço de especialista e, como disse acima, o meu objetivo não é o de trabalhar precisamente com a Antiguidade. Em distinção, o meu propósito é o de entender, a partir das relações entre o passado e o presente, algumas características que marcam o amor relativamente à cultura do cuidado de si e à tradição da espiritualidade ascensional. Com base nisso, tomei a liberdade – de fato, uma liberdade de inspiração foucaultiana – de ensaiar algumas conexões transhistóricas a partir do entrecruzamento dos estudos de Vernant sobre o amor e a morte na Grécia Antiga com o comentário de Blanchot que atribui, por meio de Kofman, a Afrodite ctônica a Duras. A Duras de Blanchot e o Blanchot de Duras, quando mediados por Vernant, permitem perceber a dimensão transgressora do amor: é de tal combinação que surgem as primeiras páginas do quarto capítulo da presente tese.

À medida que traduzia *La maladie de la mort*, dava-me conta do caráter cinematográfico da escrita de Duras, aspecto que estranhamente lhe aproximava do período arcaico. Em Duras a mitologia não é fábula e o pensamento não se separa da imagem. De acordo com Rancière, o mesmo acontece com Homero, a saber: “Homero não é um inventor de fábulas. Pois ele não conhecia nossa diferença entre história e ficção. (...) Simplesmente vivia num tempo em que o pensamento não se separava da imagem, tampouco o abstrato do concreto.” (RANCIÈRE, 2015, p.29) A partir desta afirmação de Rancière, compreendi que, por um lado, a mitologia durassiana consiste na ficcionalização de símbolos, ou melhor, Duras faz dos símbolos ficção e de tal maneira combate o absolutismo intelectualista das Ideias da razão, as quais nada mais são do que símbolos que se impõem e são impostos como ideias fixas e estruturantes. Por outro lado, também entendi que a ficção só é possível quando o pensamento dá vazão à imagem, isto é, quando o pensamento não se separa da imagem.<sup>71</sup> Desse modo dei ensejo a minha fase

---

<sup>71</sup> Tive contato com o livro *O inconsciente estético* de Rancière enquanto frequentava, em 2016, um curso de crítica de cinema. Tratava-se de um edital aberto pelo *Tambormultiartes*, com o incentivo do Fundo



expressionista, já que com Duras o meu texto passa a ser invadido por monstros cujas imagens são simbolizadas linha por linha. Como explica César Aira, o mundo expressionista ou para o expressionista “perde sua natureza cristalina, fica gomoso, opaco de barro. (...) e sua obra fica cheia de monstros.” Estes monstros são projetados “no campo simbólico, mediante palavras”. (AIRA, 2007, p.46 e p.45) Tal procedimento estético é, com efeito, bastante inadequado, na verdade, ele visa à inadequação e beira ao absurdo, mas abandoná-lo, como afirma Aira, seria renunciar à criação do tempo presente: “e já não por obstinação no erro, deu-se uma transmutação, operou-se uma química, e agora a inadequação é método. Retroceder (...) seria sair do presente (...)” (*Ibidem.*, p.46) Talvez possamos vincular esta caracterização do expressionismo à maneira pela qual Rancière descreve o contramovimento filosófico-literário que tem Nietzsche como um de seus heróis. Conforme Rancière, o contramovimento pós-Nietzsche, no qual também se inscreve o nascimento da psicanálise:

(...) mergulha no puro sem-sentido da vida bruta ou no encontro com as forças das trevas. (...) Com ele, define-se uma nova ideia de artista. O artista é aquele que viaja nos labirintos ou nos subsolos do mundo social. (...) Na topografia de um lugar ou na fisionomia de uma fachada, na forma ou no desgaste de uma vestimenta, no caos de uma exposição de mercadorias ou de detritos, ele reconhece os elementos de uma mitologia. E, nas figuras dessa mitologia, ele dá a conhecer a história verdadeira de uma sociedade, de um tempo, de uma coletividade; faz pressentir o destino de um indivíduo ou de um povo. (...) mergulha num esgoto que diz tudo, como um filósofo cínico, e reúne em pé de igualdade tudo aquilo que a civilização utiliza e rejeita, suas máscaras e insígnias, bem como seus utensílios cotidianos. (...) Ele afirma que não existe o insignificante, que os detalhes prosaicos que um pensamento positivista despreza ou remete a uma simples racionalidade fisiológica são os signos em que se cifra uma história. Mas afirma também a condição paradoxal dessa hermenêutica: para que o banal entregue seu segredo, ele deve primeiro ser mitologizado. (*Ibidem.*, p.33, p.36, p.37-38, minha tradução)

---

Municipal de Cultura, para a primeira edição do *Núcleo de crítica de cinema* que foi coordenado por Cristiane Senn e orientado pelo crítico Luiz Carlos de Oliveira Júnior. Decidi me inscrever neste curso em vista da escrita cinematográfica de Duras, para melhor entendê-la e configurá-la. Na referida ocasião, pesquisei os livros *O inconsciente estético* e *A fábula cinematográfica* de Rancière, bem como *Histoire(s) du cinéma* de Godard e *Le plaisir au dessin* de Nancy. Também comecei a estudar os filmes *Nathalie Granger* e *Détruire dit-elle* de Duras, além de *Dois Casamentos* de Luiz Rosenberg Filho e *Anatomie de l'enfer* de Catherine Breillat, baseado em seu livro *Pornocratie*, uma adaptação de *A doença da morte*, com a qual tive contato apenas em 2017. Na época, eu já sabia que além de Catherine Breillat, Asa Mader havia dirigido e produzido um curta intitulado *La maladie de la mort / The malady of death*. No início de 2020 consegui contatá-lo e ele me concedeu o acesso para a visualização do filme, cuja análise foi crucial para a finalização do quarto capítulo da tese.

A relação de Duras com a Antiguidade arcaica é trabalhada sob o feixe da inadequação expressionista que mitologiza o amor através das imagens-símbolo de Afrodite e de Medusa. A máscara de Medusa, desprezada pela racionalidade de tipo narcísica, é abordada no fim do segundo capítulo com base nas pesquisas desenvolvidas nos arquivos de Foucault, Vernant e Duras, mantidos pelo *Centre Michel Foucault* e pelo *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine*. Mais precisamente, no segundo capítulo, Medusa aparece como o espelho que subverte a felicidade impressionista do Goethe de Hadot, para quem o Ideal é realidade. (AIRA, 2007, p.45) Ainda nesta parte da tese, também incorporo o livro de Sarah Kofman, que teria possibilitado a mitologização do amor durassiano por parte de Blanchot. Assim, *Comment s'en sortir?* é incorporado para fortalecer e justificar os laços que estabeleço entre Blanchot, Duras e Vernant, pois as análises contemporâneas de Kofman acerca do amor e da sabedoria se valem dos estudos de Vernant sobre a Grécia antiga. Além disso, ao estudar *L'énigme de la femme*, dei-me conta de que Kofman trabalha a psicanálise no vértice do expressionismo, entendido como o procedimento estético que simboliza a imagem e mitologiza a história. Por este motivo, ao final do último capítulo, retomo as reflexões de Kofman sobre Medusa e sobre a mulher narcísica com o intuito de mediar a análise das adaptações cinematográficas de *A doença da morte*, a saber, *Anatomie de l'enfer*, dirigido por Catherine Breillat, e *La maladie de la mort / The malady of death*, dirigido por Asa Mader. A partir de tais filmes, busco explorar a dimensão cinematográfica do pensamento de Duras, a qual pode ser genealogicamente atrelada a Homero, ou melhor, ao tempo em que o pensamento se comunicava com a imagem. Duras aparece, assim, como uma figura furtiva e paradoxal: entre Nietzsche e Homero.

#### 1.4.2 De Butler a Foucault: a política de nós mesmos

Butler também parece vislumbrar a psicanálise sob a chave do expressionismo, embora não participe da simbolização da imagem e da mitologização da história da mesma forma que Sarah Kofman, a qual critica e, ao mesmo tempo, acolhe os elementos da psicanálise freudiana. Enquanto expressionista, Butler não corrobora, ratifica ou retifica, mas enfrenta o símbolo sobre o qual a psicanálise funda a vida psíquica dos sujeitos. Através da melancolia, ela explica de que modo o Falo parametriza o amor, na medida em que configura a interioridade do indivíduo moderno, e de que maneira o si mesmo se insurge, em sua vida psíquica e social, contra este símbolo que habita os

recônditos da consciência e que nela introjeta a estrutura patriarcal e heteronormativa da civilização. Ademais, como expressionista, Butler desmistifica a roupagem objetiva, absoluta e universal da psicanálise, pois nos mostra que seu discurso é tão ficcional quanto o da filosofia e o da literatura, e que o Falo é tão simbólico quanto Deus, o Estado e o Homem racional. O discurso psicanalítico consiste em um saber prestes a se modificar e a se diluir em meio a práticas que o contrariam e que, portanto, ele não consegue regular, curar ou justificar. Aos poucos este saber perde o seu poder, a sua autoridade médico-científica de alcance jurídico, e à medida que o perde, este saber se vê encurralado pela loucura, pela perversão e pelo crime que o impelem à transmutação, desmascarando-o em seu caráter que, até então, outorgava-se objetivo, absoluto e universal. O diagnóstico butleriano da psicanálise me faz recordar da discussão de Foucault sobre a amizade como modo de vida, na qual ele diz: “os códigos institucionais não podem validar estas relações de intensidades múltiplas, de cores variáveis, de movimentos imperceptíveis, de formas que mudam. Estas relações que causam um curto-circuito e que introduzem o amor ali onde deveria estar a lei, a regra ou o hábito.” (FOUCAULT, 2001, nº293, p.983, minha tradução)

De fato, para Foucault “não é satisfatório dizer que o sujeito é constituído em um sistema simbólico. Ele é constituído nas práticas reais – práticas analisáveis historicamente.” (FOUCAULT, 2001, nº326, p.1227, minha tradução) Entretanto, tendo em vista a dimensão interna do sujeito moderno, que a cada dia se torna mais profunda, penso que não podemos dispensar a discussão da constituição simbólica de si mesmo, já que por meio dela somos capazes de compreender a interação entre o fora e o dentro e entre o dentro e o fora. Dito de outro modo, somos capazes de entender o quão frágil é a intimidade e o quão exposta ao mundo está a introspecção que, segundo Hannah Arendt, instituíam-se enquanto um lugar neutro, livre de toda mundanidade, enquanto um espaço substancial ocupado apenas pela Razão – o que os homens têm “em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente – e esta eles não podem, a rigor, ter em comum: o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos.” (ARENDR, 2008, p.296) A partir de Butler se torna possível perceber que, com o advento da psicanálise, a introspecção passa a ser ocupada por um símbolo que se correlaciona à Razão, no intuito de tornar comum não apenas a faculdade de raciocínio, mas também o desejo e, com ele, o amor. Por certo, o si se desvencilha do mundo como pluralidade quando começa a introjetar a Razão que o identifica ao divino. O mesmo acontece, em certa medida, com a Razão combinada ao Falo, que metonimicamente representa a *libido*

– pois, como indica Foucault em *Les aveux de la chair*, a libido é “a forma involuntária do movimento que faz do sexo o sujeito de uma insurreição e o objeto do olhar. Visível e imprevisível ereção. Notemos, é claro, o fato de que a *libido* assim concebida se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino, suas formas e suas propriedades. Ela é originariamente fálica.” (FOUCAULT, 2018, p.337, minha tradução)<sup>72</sup> Todavia, Butler permite compreender que a perda do mundo plural não implica na perda dos movimentos de introjeção e de projeção ou de internalização e exposição, os quais demarcam a relação do indivíduo com o fora, com a sociedade, com a civilização – ela também estruturada por símbolos fálicos, isto é, por símbolos que confinam com o Falo. Por meio de Butler, o amor é pensado como um acontecimento social e, ao mesmo tempo, como um acontecimento psicológico que impulsiona à ação.

Sendo assim, tendo em vista a peculiaridade e a contemporaneidade das reflexões de Butler sobre o aspecto psicológico da vida e sobre a vida psíquica do poder, considere que seria bastante profícuo revisitar Foucault por meio de Butler, ou seja, problematizar a relação foucaultiana entre o cuidado de si e o cuidado dos outros através de Butler: tanto de sua análise acerca da melancolia, de cuja combinação com Foucault resulta a última parte do terceiro capítulo, quanto de sua interpretação sobre a responsabilização social do indivíduo pelo mundo, de cuja combinação com Foucault surge a primeira parte do terceiro capítulo. Mais uma vez, trata-se de ensaios, de tentativas que, neste caso, retomam o pensamento de Foucault a partir de sua posteridade. Tal estratégia me permite redimensionar a recontextualização foucaultiana da correlação estoica entre o micro e o macrocosmos, pois ao analisar o vínculo entre o si, os outros e o mundo, seja no contexto do cuidado de si estoico ou no da estética da existência, Foucault não chega a se ater ao aspecto psicológico do si mesmo. Dito de outro modo, ele não nos mostra em que medida a dimensão psíquica do indivíduo afeta e é afetada pelos outros e pelo mundo, isto é, pela forma através da qual o si se circunscreve no mundo. No terceiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault aborda as práticas que se vinculam à *terapia das paixões* no estoicismo e explica como o corpo e a alma se interferem mutuamente, tendo em vista que, para estoicos, a alma também é corpo.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Para a relação entre o cristianismo e a psicanálise no que concerne à libido, cf. na presente tese a subseção 3.5.3 *Breve reflexão sobre a libido* e para uma análise acerca das críticas feministas à libido fálica, cf. RAGO, 2019, pp.184-187.

<sup>73</sup> “Na cultura do cuidado de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção com o corpo. (...) Aliás, ela possui em si mesma algo de paradoxal já que se inscreve, pelo menos em parte, no interior de uma moral que afirma que a morte,

Ainda sobre o estoicismo, Foucault aponta de que modo o controle terapêutico dos prazeres é capaz de contribuir com o autodomínio e que tipo de prazer se associa ao exercício da autarquia.<sup>74</sup> Entretanto, Foucault não nos explica como a disposição desta alma corpórea incessantemente vinculada ao corpo intervém e é interferida pelo cosmos na medida em que interage com os outros. Para além do estoicismo, já no âmbito contemporâneo da estética da existência, ele tampouco nos explica qual é a relação da nossa frágil interioridade psíquica com a estilização da vida. Foucault está de acordo com o diagnóstico da introspecção moderna, ou melhor, com o fato de que, enquanto modernos, dispomos de uma vida interna. Mas, mesmo assim, ele evita entrar na tematização do aspecto psicológico da alma e talvez isso aconteça porque, para Foucault, tal atividade corre o risco de recair em metafísica e de rivalizar com a história da estética da existência:

A partir desse tema primeiro, fundamental, comum do *didónai lógon* (dar conta de si mesmo), uma [primeira] linha vai ao ser da alma (o *Alcibiades*), a outra às formas da existência (o *Laques*). Uma vai à metafísica da alma (o *Alcibiades*), a outra a uma estilística da existência (o *Laques*). (...) Nessa dualidade entre “ser da alma” e “estilo da existência” é marcado, a meu ver, algo importante para a filosofia ocidental. Se insisti sobre essa proximidade e essa divergência fundamentais que podemos captar nesses dois diálogos, do *Laques* e do *Alcibiades*, foi pela seguinte razão. Procuro encontrar assim, pelo menos em alguns de seus lineamentos mais antigos e mais arcaicos, a história do que poderíamos chamar, numa palavra, de estética da existência. Quer dizer, não apenas, não tanto por ora, as diferentes formas que puderam adquirir as artes da existência, [o que] exigiria, evidentemente, toda uma série de estudos particulares. Mas gostaria de captar, gostaria de tentar mostrar a vocês e mostrar a mim mesmo como, pela emergência e pela fundação da *parresía* socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela. Temos aí a abertura de um campo histórico de grande

---

a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituem verdadeiros males, e que é melhor aplicar-se à própria alma do que consagrar seus próprios cuidados a manter o corpo. É que o ponto no qual se presta atenção nessas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma.” (FOUCAULT, 2011b, p.62; Este assunto também é abordado por Foucault na primeira parte da aula de 20 de janeiro de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito*, cf. FOUCAULT, 2010, pp.88-91)

<sup>74</sup> “A essa espécie de prazeres violentos, incertos e provisórios, o acesso a si é suscetível de substituir uma forma de prazer que, na serenidade e para sempre, se tem consigo mesmo. ‘*Disce gaudere*, aprende a alegria’, diz Sêneca a Lucílio.” (*Ibidem.*, p.71) Hadot também criticava a maneira pela qual Foucault entendia a alegria no estoicismo. Para Hadot, a alegria estoica não pode ser considerada como uma outra forma de prazer, mas deve ser pensada como um estado imperturbável em que o si mesmo se encontra despojado de qualquer tipo de excitação ou euforia, cf. HADOT, 2017, p.187 e HADOT, 1993, pp.308-309.

riqueza. Há que fazer, é claro, a história da metafísica da alma. Há que fazer também – o que [constitui] até certo ponto o outro lado e também a alternativa – uma história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível. Todo esse aspecto da história da subjetividade, na medida em que constitui a vida como objeto para uma forma estética, foi por muito tempo encoberto e dominado, claro, pelo que poderíamos chamar de história da metafísica, história da *psyché*, história da maneira como se fundou e estabeleceu a ontologia da alma. (FOUCAULT, 2011a, p.140-141)

Esta ressalva que Foucault direciona à História da Filosofia nos remete às diferenças entre a tradição da espiritualidade ascensional e a cultura ascética do cuidado de si. Desse modo, talvez seja possível afirmar que Foucault não tematiza a dimensão psicológica do si mesmo, seja no estoicismo ou na contemporaneidade, com receio de trair a sua própria intenção histórica no que concerne à filosofia, visto que o seu objetivo não é o de seguir os caminhos tradicionais da metafísica da alma, mas sim o de nos abrir à alternativa ético-política da estética da existência. De fato, Foucault não quer vislumbrar o estoicismo sob a chave histórica do platonismo de *Alcibiades* e ele nem mesmo quer cair nas armadilhas psicológicas, psiquiátricas e psicanalíticas que atribuem ao âmbito interno do si uma única estrutura. Como explica Butler a propósito do pensamento foucaultiano: “O sujeito não é um simples efeito ou função de uma forma primeira de racionalidade e tampouco a reflexividade assume uma única estrutura. (...) Foucault comenta as antigas relações do si consigo mesmo, com a verdade do que é dito e com os outros para mostrar, mais uma vez, a sua distância no que se refere às mutações modernas da confissão, as quais ele anteriormente associou aos efeitos disciplinares da psiquiatria e da psicanálise.” (BUTLER, 2005, p.120 e p.128, minha tradução) Não há, para Foucault, uma única verdade do “ser da alma” e, nesse sentido, efeitos disciplinares de ordem psíquica se tornam violência ao invés de aperfeiçoamento, salvação, cura ou adequação. Então, tendo em vista a história da estética da existência, a princípio não existem motivos para problematizarmos a alma, a mente ou a vida psíquica. Por certo, ao trazermos à tona a questão da alma, a intenção não é a de permitir que a metafísica entre pela porta dos fundos – como teria permitido Kant, segundo Schopenhauer.<sup>75</sup> O intuito é o de pensar a alma através da história da estilística da existência, isto é, pensá-la sem procurar por uma definição cabal acerca da vida psíquica. A partir disso, podemos nos perguntar: o que

---

<sup>75</sup> “Isto na realidade nada mais é que uma moral que visa à felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos.” (SCHOPENHAUER, 1995, p.25)



significa pensar a alma sob o escopo foucaultiano da estilística? Talvez signifique seguir os caminhos deslindados por Butler, os quais parecem conservar as trilhas abertas por *Laques* e não por *Alcibiades*, já que no *Laques* “a instauração de si mesmo não se faz mais no modo da descoberta de uma *psyché* como realidade ontologicamente distinta do corpo, [mas] como maneira de ser e maneira de fazer que se trata – está dito explicitamente no *Laques* – de dar conta ao longo de toda a sua existência.” (FOUCAULT, 2011a, p.139)

Butler não deixa de pensar o si como vida para pensá-lo como alma, pelo contrário, ela pensa a alma como parte da vida do si, como um aspecto da vida do si que se estetiza na medida em que participa do mundo, nele interferindo e sendo por ele interferido. É neste ponto que o uso que Butler faz da psicanálise permite redimensionar a recontextualização foucaultiana do cuidado de si estoico e, até mesmo, supor que se o estoicismo ortodoxo, aquele estoicismo de tipo cínico, porventura teve uma influência do platonismo, provavelmente foi do Platão no sentido de *Laques* e não no de *Alcibiades*. Na presente tese, não abordo as possíveis aproximações entre o estoicismo ortodoxo e o platonismo, dado que o objetivo é o de marcar a diferença entre a cultura do cuidado de si e a espiritualidade ascensional, cuja tradição remonta a *Alcibiades*. Logo, recorro a esta passagem de Foucault sobre Platão para justificar a razão pela qual Butler se mostra necessária à tematização do amor. No final das contas, o que quero dizer é que a vida do si ou o si como vida, na modernidade, dispõe de uma dimensão interna que teria despontado, em certa medida, com o estoicismo e se instituído no cristianismo – como busco indicar no terceiro capítulo do presente trabalho. Butler dá atenção, através de sua leitura da psicanálise, à dinâmica dos movimentos psíquicos que conectam e desconectam o si dos outros, da civilização, da socialização e do mundo – do mundo como pluralidade. Dessa forma, Butler nos mostra que o si foucaultiano não é um corpo plano e absolutamente fechado em si mesmo. Diferentemente, ele é tortuoso, aberto e frágil. A partir disso, somos capazes de perceber que o exercício da autarquia é mais complexo do que poderíamos imaginar, pois se trata de uma prática que se exerce como o esforço através do qual o si busca dominar a sua própria fragilidade. De modo geral, a fragilidade se deve ao fato de que estritamente o si não pertence a si mesmo, ou melhor, como explica Butler:

(...) nenhum “Eu” pertence a si mesmo. (...) o “Eu”, seus sofrimentos e ações, discursos e demonstrações, acontecem no coração das relações sociais, estabelecidas e instanciadas de diversas maneiras, algumas



delas são irrecuperáveis, ao passo que outras invadem, condicionam e delimitam nossa inteligibilidade no presente. E quando agimos e falamos, não só nos expomos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade – que governam quem será um ser falante – sujeitando-os à ruptura ou revisão, consolidando suas normas ou contestando a sua hegemonia. (BUTLER, 2005, p.132, minha tradução)

A fragilidade do si se articula à sua abertura ao outro e esta se explica pelo movimento de interiorização que nos estrutura, mas também nos desvia. Por um lado, estruturamo-nos quando introjetamos o Outro que, com prepotência pré-ontológica, simboliza os esquemas vigentes de inteligibilidade.<sup>76</sup> Por outro lado, desviamo-nos quando introjetamos um outro que não o Outro, se é que podemos pensar assim, isto é, um outro que rivaliza com a hegemonia estrutural e estatutária do primeiro Outro. Com efeito, confrontar a hegemonia estrutural e estatutária do Outro não é simplesmente substituí-lo por um símbolo mais primordial, mais fundamental, mais potente, mais verdadeiro, mais universal e, portanto, definitivamente absoluto. Trata-se antes de destituí-lo de sua infundada prepotência por meio da simbolização de uma imagem que o desmantele e o desmistifique. Em distinção à substituição, a destituição parece depender de um processo de desilusão que faz com que afirmemos o nada, desilusão social e, ao mesmo tempo, pessoal: se o primeiro Outro – com toda a sua prepotência pré-ontológica – não é nada, então eu que o mantenho em meu âmago – estruturando-me, estruturando e sendo estruturado –, eu que o chamo de meu, que o vejo em mim, também não posso ser nada. Quando percebemos em nós o nada, quebramos o espelho de Narciso e passamos a utilizar a máscara de Medusa, justamente porque ela não esconde nada, não mascara nada,

---

<sup>76</sup> Quando falo em prepotência pré-ontológica, refiro-me à fundação metafísica das definições e diferenciações ontológicas estruturadas na linguagem e não propriamente no sujeito ou no *eu*. Há um pequeno deslocamento apontado por Butler entre as teorias modernas que concedem prioridade ontológica ao sujeito e teorias contemporâneas, como as de Lacan, que “disputam a primazia ontológica nos termos da metafísica ocidental e que insistem sobre a subordinação da questão ‘O que é/foi?’ à questão primeira ‘Como o ‘ser’ é instituído e alocado através de práticas significantes da economia patriarcal?’” (BUTLER, 2002, p.55, minha tradução) Este pequeno deslocamento não desvia Lacan e a psicanálise da tradição da metafísica da substância, pois, como indica Butler, a psicanálise parece retificar a noção do sujeito substância através da identificação entre o homem e o Falo. Mais precisamente, de acordo com Butler: “A especificação ontológica do ser, da sua negação e das suas relações é entendida como determinada pela linguagem estruturada pela lei patriarcal e seus mecanismos de diferenciação. Uma coisa assume a caracterização do ‘ser’ e se torna mobilizada pelo gesto ontológico somente dentro de uma estrutura de significação que, como o Simbólico, é em si mesma pré-ontológica. Não há, então, investigação ontológica *per se*, não se tem acesso ao ser, sem uma investigação primeira sobre o ‘ser’ do Falo, a significação autorizada da Lei que concebe a diferença sexual como uma pressuposição de sua própria inteligibilidade.” (BUTLER, 2002, p.56, minha tradução)

mas expõe o nada à estrutura. Medusa nos torna estranhos à estrutura que doravante nos invadia, condicionava e delimitava, tanto no que concerne ao uso da razão quanto no que tange à orientação do desejo que nos impele à ação. Este processo melancólico de nadificação subjetiva e social não parece ser entendido por Butler como um narcisismo precário<sup>77</sup> e sim como um tipo de niilismo incandescente que afirma a distinção do indivíduo em relação ao Outro pré-ontológico e que, ao mesmo tempo, incita-o à simbolização da imagem do mundo plural mediante a asserção perspectivística de que ‘o mundo é plural’.<sup>78</sup> Para Butler, o narcisismo precário concerne aos investimentos amorosos daquele que não percebe que por trás da prepotente autoridade ontológica do Outro não há nada. Neste caso, por medo da punição, o indivíduo insiste em se ver através dos tradicionais olhos de Narciso, embora neles não se enxergue. E toda vez que ele não se enxerga no fundo deste espelho, ele se culpa e atribui à sua própria responsabilidade o desamor que recebe dos outros. Então, não mais por medo da punição que o castiga e o

---

<sup>77</sup> De acordo com o “Prefácio”, escrito por Laurie Laufer, à tradução francesa de *Deuil et mélancolie*, a melancolia deste que se nadifica, a qual é patologizada por Freud, é entendida como um investimento narcísico precário em que o si se autodeprecia e mata em si mesmo o Outro: “o colapso melancólico revela a precariedade do investimento narcísico. De onde, como indica Freud, as autoacusações, as queixas e o redirecionamento do ódio pelo objeto ao ódio por si mesmo: ‘Suas *queixas* são *queixas* no sentido legal do termo.’ (...) Viver desaparecido [viver como nada] produz no melancólico um ódio contra si mesmo, implacável, destrutivo, expondo-o aos piores castigos e punições que ele inflige a si mesmo.” (LAUFER in: FREUD, 2011b, pp.35-36) Butler não entende desta forma o processo melancólico em que o si se nadifica ao nadificar o Outro em sua prepotência pré-ontológica. O problema não está na ruptura do narcisismo que alicerça a estrutura fálica, pelo contrário, para Butler o problema, e aqui ela subverte Freud, está na insistência neste tipo de estrutura, isto é, no desejo pelo Outro em sua prepotência e na tentativa de se identificar a Ele para, assim, angariar o amor daqueles que o representam e que são por Ele representados. Nesse sentido, aparentemente para Butler todo o investimento fálico é narcísico e, enquanto tal, é precário. Diferentemente de Freud, conforme Butler, o indivíduo que se nadifica, ao nadificar em si o Outro em sua prepotência, não firma o narcisismo, mas o recusa, e afirma em si uma maneira outra de se perceber na relação consigo e com o mundo. Desse modo, parece ser possível dizer que o niilismo não é narcisista e sim afirmativo em um sentido outro, quem sabe em um sentido medúsico, tal que pensado no decorrer da presente tese, já que em meu trabalho não recupero a Medusa de Freud, mas sim a de Duras, ou seja, não atribuo a Medusa a simbolização da percepção castradora da falta do pênis e da inveja do pênis por parte da mulher, aspectos que acabam a reduzindo a Narciso, já que para Freud, como explica Sarah Kofman, no final das contas a mulher narcísica é medúsica, pois o desprezo da mulher pelo homem seria uma espécie de jogo de sedução calcado na inveja que ela sente por aquilo que ele tem e ela não. Cf. “A cabeça de Medusa”, (FREUD, 2013, pp.91-93); “La femme narcissique” (KOFMAN, 1980, pp.60-77); “Criminelle ou Hystérique”, (*Ibidem.*, pp.77-80); “L’envieuse de pénis, la putain, l’homosexuel, le fétichisme” (*Ibidem.*, pp.97-110); por fim, sobre as diferenças entre a Medusa de Vernant e a de Freud, cf. VERNANT, 2019, pp.94-102.

<sup>78</sup> Como explica Nietzsche, o problema do pessimismo moderno não é com o mundo e com a existência, mas como o mundo moderno: “O pessimismo moderno é uma expressão da inutilidade do mundo *moderno* – não do mundo e da existência.” (NIETZSCHE, 2011b, §34, p.41) Ademais, do pessimismo em relação ao mundo *moderno*, desenvolve-se o niilismo, pois se descobre “de qual material se tinha construído o ‘mundo verdadeiro’: e então só resta o mundo condenado e *computa-se conjuntamente aquela suprema desilusão na conta de seu caráter condenável*. Com isso, aí está o niilismo: guardaram-se os valores de juízo – e mais nada!” (*Ibidem.*, §37, p.42)

constrange desde a infância, mas por medo de não ser amado por aquele que um dia o puniu, ele tenta novamente se adequar ao prepotente esquema de inteligibilidade da civilização e, assim, ele nega todos os sonhos do mundo, tudo o que ele poderia ser se autarquicamente se desviasse de tal estrutura através do exercício da crítica, que o nadificaria na medida em que nadificaria o Outro. Com base nisso, Butler se vale de *Veredicto* de Kafka para explicar o narcisismo precário cujo caráter é curiosamente – ou transhistoricamente – cristão, já que envolve o sacrifício do filho pelo pai:

O que começa como uma condenação paternal agora adquire a forma de uma busca de satisfação urgente da necessidade do filho. “Segurava-se firme no parapeito da janela como um animal faminto segura o alimento [*die Nahrung*].” Quando Georg se pendura no parapeito, assemelha-se “ao perfeito atleta que um dia ele foi em sua juventude, para o orgulho de seus pais.” Embora o forte vento da condenação do pai arranque Georg de seu quarto, fazendo-lhe descer as escadas, as acrobacias suicidas que ele performa são ações voluntárias do pai, performadas *para* o pai, que recriam a cena imaginária de aprovação, momento em que ele confessa o amor pelo seu pai e cumpre com o decreto de morte. De fato, sua autodestruição parece ser oferecida como o seu último presente de amor. Georg espera antes de se deixar cair, até ver “um ônibus vindo que facilmente poderia abafar o barulho da queda.” E suas palavras finais, ditas “bem baixinho” – para garantir que sua morte continue inaudível – foram “queridos pais, eu sempre os amei, apesar de tudo [*Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt*].” A tradução do *doch* como “apesar de tudo” talvez seja mais forte do que o necessário. Há no *doch* um certo protesto e refutação, um “ainda que” ou melhor, um “ainda”. Esta única palavra se refere de maneira oblíqua a uma certa dificuldade, mas ela dificilmente se eleva ao nível de uma contra-acusação.<sup>79</sup> (BUTLER, 2005, pp.47-48, minha tradução)

O exercício crítico da autarquia ou da autarquia como crítica nos faz distinguir entre aquilo que depende e aquilo que não depende de nós, como teria dito o estoico Epicteto (EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 1.1, p. 14), mas também nos faz perceber que nem tudo o que acontece está sob nossa alçada e, portanto, que se apropriar de si mesmo não é dar-se conta de toda e qualquer condição que constitui e modifica o si. A apropriação de si se deve tanto à perspectiva do modo pelo qual nos circunscrevemos no mundo quanto à perspectiva de que o mundo, e com ele os outros, circunscrevem-nos de

---

<sup>79</sup> A tradução para o português de Modesto Carone não enfatiza, como o faz Butler, a importância psíquica e social do “*doch*” na declaração de Georg. Na versão brasileira, aparentemente o “*doch*” não é traduzido. Vejamos: “Já agarrava firme a amurada, como um faminto a comida. Saltou por cima dela como o excelente atleta que tinha sido nos anos de juventude para o orgulho dos pais. Segurou-se ainda com as mãos que ficavam cada vez mais fracas, espiou por entre as grades da amurada um ônibus que iria abafar com facilidade o barulho da sua queda e exclamou em voz baixa: – Queridos pais eu sempre os amei – e se deixou cair.” (KAFKA, 1998, p.49)

formas que por vezes nos escapam. Como explica Butler ao interpretar Foucault, “nem toda a condição do sujeito está aberta à revisão, visto que as condições de sua formação nem sempre são recuperáveis ou reconhecíveis, mesmo que elas vivam, enigmaticamente, nos impulsos que nos são próprios.” (BUTLER, 2005, p.134, minha tradução) A concepção de que nem tudo o que nos acontece está ou deve estar sob nosso controle, abre-nos à percepção do mundo e dos outros que dele participam, isto é, descentraliza-nos de nós mesmos e mostra que a prática da autarquia se articula à crítica na medida em que esta nos insere em um complexo jogo de responsabilização, o qual pode ser pensado a partir de três determinações indicadas por Frédéric Gros na tentativa de responder à questão que pergunta “até qual ponto desobedecer é responsável?” (GROS, 2017, p.205, minha tradução) Trata-se, em primeiro lugar, da responsabilidade absoluta ou da responsabilidade pelo acontecimento, explicada por Gros através de uma provocação de Epicteto que diz: “isto que depende de você, não é o que te acontece *em si*. Não dominamos o curso das coisas. As doenças e as riquezas, a felicidade dos próximos ou os sucessos pessoais, a reputação e os reconhecimentos sociais, os prazeres e os desprazeres (...). O que absolutamente depende de mim, no entanto, é o *sentido* que vou dar a isto que me acontece.” (*Ibidem.*, p.207-208, minha tradução). Em segundo lugar, Gros fala da figura da responsabilidade infinita ou da responsabilidade pelo frágil e, “dessa vez, eu sou colocado na presença de um ser vulnerável: uma criança frágil, uma pessoa desamparada, um anônimo que chora. (...) Difícil de passar por seu caminho, impossível de pensar em passar por seu caminho. Eu me encontro *prisioneiro* do sofrimento do outro. (...) Eu sinto pesar sobre meus ombros, a carga de ter que lhe ajudar e de ter que lhe proteger infinitamente.” (*Ibidem.*, p.209, minha tradução) Em seguida, Gros nos conduz à responsabilidade global ou à responsabilidade pelo mundo como a ideia de que “nós somos solidários às injustiças produzidas aqui e lá. Solidários no sentido de que não é possível, *a um certo nível do ser*, fingir que elas não nos concernem. (...) Então, impossível de permanecer indiferente, impossível de agir como se o distanciamento geográfico, a distância social, a impotência política pudessem nos isentar de reagir no mundo.” (*Ibidem.*, p.210, minha tradução) Frédéric Gros também nos explica que podemos pensar a responsabilidade como a falta em relação “a uma instância que me ultrapassa, que me transcende, uma superioridade maiúscula (Deus, o Juiz, a Lei, a Sociedade, minha Consciência, etc.).” (*Ibidem.*, p.209, minha tradução) Sabemos que este aspecto da responsabilidade ainda nos perpassa, na medida em que nem sempre nos desvencilhamos, completa ou parcialmente, da prepotência pré-ontológica do Outro.

Contudo, nesta tese, quero mostrar que a responsabilidade como falta está suscetível à variação das circunstâncias sociais e que os símbolos que absolutizam o social sob o bojo da transcendência podem ser destituídos de sua prepotência metafísico-ontológica, conforme a qual a violência é, muitas vezes, perpetrada em nome da aplicação e do respeito à norma. A responsabilidade como falta nem sempre está em consonância com os outros feixes da responsabilização, ou seja, paradoxalmente, responsabilizar-se pela falta pode implicar na desresponsabilização pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo, de tal modo que neste ponto talvez seja preciso desobedecer para ser responsável. Dito de outro modo, neste ponto precisamos desobedecer às normas fundamentadas na superioridade maiúscula de Deus, da Razão, do Juiz, da Lei, da Sociedade e da Consciência fálica para simultaneamente nos responsabilizarmos pelo sentido que damos àquilo que nos acontece, pela vulnerabilidade que nos circunda e pela pluralidade do mundo no qual habitamos. Os três primeiros feixes da responsabilização, quando vinculados criticamente, parecem concordar entre si e nesta concordância confrontar, transgredir e subverter os termos da responsabilidade como falta. Existe tanto uma complementaridade entre a responsabilidade pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo quanto uma tensão entre estas e a responsabilidade como falta. O complexo jogo entre complementaridade e tensão pode ser deslindado através da crítica, já que ela nos faz refletir sobre o modo pelo qual nos constituímos e nos desconstituímos em nossas relações com os outros, com os esquemas de inteligibilidade que as estanciam, com o mundo no qual nos circunstancializamos e que, ao mesmo tempo, nos circunstancializa – não para traçar nossos destinos e sim para nos interpelar. A partir disso, somos capazes de entender que a crítica não revela aquilo que definitivamente somos: pelo contrário, ela nos mostra que não somos nada de definitivo à medida que traz à tona alguns de nossos traços relacionais, os quais são ao mesmo tempo sociais e psíquicos. Logo, também somos capazes de entender que a autarquia não tem por finalidade a absoluta soberania de si por si mesmo, ou melhor, não se trata de um autocontrole obsessivo e egoísta. Diferentemente, trata-se de dominar por meio da crítica o si que já é sempre outro, ou ainda, o si que graças à crítica se torna outro em meio ao complexo jogo da responsabilização. Podemos dizer que a crítica é incitada no âmbito da sociabilização e que ela é praticada por amor e por ódio, mas jamais por medo. Se temos medo de não sermos amados, como acontece com o Georg de Kafka, dificilmente nos arriscamos em nome de nós mesmos, dos outros e da pluralidade do mundo, isto é, dificilmente nos responsabilizamos por nós mesmos como partes de um mundo plural que, enquanto tal,

também abarca a vulnerabilidade. Butler explica que, para Foucault, os novos modos de subjetividade se tornam possíveis “quando as condições limitantes pelas quais nós somos feitos se revelam maleáveis e replicáveis, quando um certo si se arrisca no que tange à sua inteligibilidade e a seu reconhecimento na tentativa de expor e de arcar com a inumanidade das maneiras pelas quais ‘o humano’ continua a se fazer e a se desfazer.” (BUTLER, 2005, p.133-134, minha tradução)

Por certo, é estranho afirmar que a crítica incita em nós a autarquia e, ao mesmo tempo, a percepção de que nem tudo o que nos acontece, nem tudo o que nos tangencia e nem tudo o que nos circunscreve está sob nosso controle. Tal afirmação parece paradoxal, pois como poderíamos ser autárquicos se existem esquemas, pessoas, coisas e acontecimentos que incidem sobre nosso modo de viver e que, no entanto, não podem ser recuperados pela crítica? Nesse sentido, a crítica não nos desresponsabilizaria de nós mesmos, ou melhor, de tais aspectos de nós mesmos e das relações mundanas que os constituem? Talvez possamos dizer que a crítica não nos responsabiliza pelo nosso passado, pelos detalhes de nosso passado, os quais compõem a história de nossa infância que muitas vezes preferimos esquecer ou que simplesmente não lembramos. A crítica tampouco nos responsabiliza pelo nosso futuro, pois ela não nos garante um destino, seja ele pessoal ou social. Então, de modo geral, a crítica nos mostra que o passado e o futuro não dependem de nós, que nosso esforço é desperdiçado se insistimos em desvelar traços remotos daquilo que vivemos, se nos ativermos a aspectos que nos causam remorso, saudade ou nostalgia e se nos fixarmos ansiosamente à expectativa de um porvir que desencadeia em nós a frustração, visto que este tão esperado amanhã nunca chega. A crítica nos responsabiliza pela nossa interação com o tempo presente, isto é, pela maneira através da qual nos transformamos no presente e com o presente. Isso significa, como explica Butler a partir de Adorno, que a crítica nos responsabiliza pelo mundo no qual agimos hoje e pelo mundo que hoje decorre de nossas ações. Portanto, praticar a autarquia é tomar posse de si hoje, no mundo de hoje e para o mundo de hoje, pois somente o presente depende de nós. De acordo com Butler:

Para Adorno, a questão do que eu devo fazer está implicada à análise social do mundo no qual o meu fazer toma forma e tem efeitos. Na perspectiva de Adorno, uma ética da responsabilidade não leva em consideração apenas “o fim e a intenção” de minha ação, mas a “forma



do mundo que dela resulta” (*PMP*,172).<sup>80</sup> Para ele, a questão de como se viver uma boa vida em uma má vida, de como persistir subjetivamente em uma boa vida quando o mundo é miseravelmente organizado, é um modo diferente de afirmar que o valor moral não pode ser considerado à parte de suas condições e consequências. (BUTLER, 2005, p.133, minha tradução)

No trecho de *Problems of Moral Philosophy* referenciado por Butler, Adorno estabelece uma importante diferenciação, a partir da análise da peça *The Wild Duck* de Henrik Ibsen, entre a ética da convicção ou moralidade abstrata e a ética da responsabilidade. De modo geral, parece que a responsabilidade como falta, tal que a descrevo acima por meio de Frédéric Gros (GROS, 2017, p.207 e p.209), articula-se àquilo que Adorno entende por ética da convicção ou por moralidade abstrata, a qual pode ser compreendida, em termos foucaultianos, como a moral voltada ao código. (FOUCAULT, 2012a, pp.38-39) Para Adorno, assim como mostra Butler, a ética da convicção ou a moral voltada ao código não pode ser caracterizada como uma ética da responsabilidade, pois esta não depende apenas da ação que se ajusta a uma convicção pura, isto é, da ação que concorda com a convicção em Deus, na Razão, no Juiz, na Sociedade ou no Falo. Diferentemente, a ética da responsabilidade inclui a reflexão do fim e da intenção. Conforme Adorno – e aqui retomamos a passagem citada por Butler:

O que é significado por isto [pela ética da responsabilidade] é uma ética na qual a cada passo que você dá – a cada passo em que você se imagina satisfazendo a demanda do que é bom e correto – simultaneamente você reflete sobre o efeito da sua ação e sobre se o objetivo perspectivado será atingido. Em outras palavras, você não está agindo apenas por pura convicção, mas você inclui o fim e a intenção e, até mesmo, a forma do mundo que dela [da ação] resulta como fatores positivos em suas considerações. Na peça [*The Wild Duck*], esta é a posição tomada pelo cínico Relling, que a expressa inteligivelmente. (ADORNO, 2001, p.162, minha tradução)

A partir disso, talvez seja possível dizer que a responsabilidade como falta se atrela à ética da convicção, a qual consiste na moralidade abstrata ou na moral voltada ao código. Então, parece que a responsabilidade como falta pode ser entendida como uma responsabilidade moral, ou melhor, como a responsabilidade que é parametrizada tanto pela conformidade ao código quanto pela culpa de tipo abstrata, a qual decorre da

---

<sup>80</sup> A passagem de Adorno citada por Butler não está na página 172: verifiquei a mesma edição utilizada pela autora, a saber, a versão de 2001 de *Problems of Moral Philosophy*, e percebi que o referido trecho está, na verdade, na página 162.



transgressão e da subversão da norma. A culpa abstrata parece ser estanciada pela religião, pela psicanálise, pela jurisprudência e pela política. Em geral, trata-se, como explica Gros, de uma espécie de angústia que prende o si, que o encurrala, fazendo-o se despir, perante o “Olho, do conjunto de sua pessoa”. (GROS, 2017, p.209, minha tradução). Por outro lado, a responsabilidade ética, atinente à ética da responsabilidade ou à moral voltada à ética, se pensamos a partir das interpretações foucaultianas acerca do cuidado de si, articula-se à reflexão das intenções e do fim da ação no mundo, ou seja, da circunstância social que a faz emergir e na qual ela intervém. Neste caso, a reflexão parece mesclar a meditação sobre a sociabilização com a imaginação concernente à reverberação da ação no mundo e, assim, à imagem do próprio mundo. Logo, a culpa que daí decorre não é abstrata, mas sim social, tendo em vista que se trata da angústia que se segue à falta de domínio de si no que tange àquilo que espontaneamente nos acontece, à falta de amor pelo outro em vulnerabilidade e à falta de mundo como pluralidade. As três modalidades da culpa social podem ser pensadas em relação aos três feixes da responsabilização descritos por Gros, isto é, em relação à responsabilidade pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo. De acordo com a presente tese, o preceito ético da estética da existência corresponde à ética da responsabilidade e, sendo assim, abarca a responsabilização no que diz respeito à complementaridade destas três modalidades. Portanto, doravante, a diferenciação entre responsabilidade moral e responsabilidade ética será mantida relativamente à distinção entre a tradição da política dos deveres e a cultura do cuidado de si, ou ainda, à distinção entre a moralidade abstrata e a ética da responsabilidade. Ademais, como explica Adorno, na peça de Ibsen a ética da responsabilidade é praticada pelo médico cínico Relling. Seria, então, o caso de conferir, em trabalho futuro, em que medida este cinismo confina com as apreciações de Foucault sobre a Antiguidade helenístico-romana. Esta pode ser uma pista preciosa; contudo, por enquanto fiquemos apenas com as indicações apontadas por Butler, as quais sabiamente articulam a ética foucaultiana do cuidado de si à responsabilização em Adorno.

O fato da crítica nos responsabilizar pelo tempo presente e nos desresponsabilizar pelo passado e pelo futuro não quer dizer que necessariamente devamos recalcar o nosso passado e deixar de vislumbrar o nosso futuro, seja no âmbito pessoal ou no social. Por certo, para que possamos viver o presente não devemos nos prender àquilo que se foi e à espera pelo que será, mas o passado e o futuro precisam ser respectivamente rememorados e perspectivados na medida em que a crise vivida no presente manifesta a urgência de tais movimentos meditativos. Em certo sentido, é isto

que Foucault faz quando, mediante a moderna crise da moral, recupera o passado da cultura do cuidado de si, permitindo-nos perceber a estética da existência como uma alternativa para o presente e para o futuro que dele se segue, já que o preceito que prescreve a estilização da existência consiste em um princípio ético que, ao ser adotado, contempla o esforço de uma vida inteira. Em certo sentido é isto que também fazemos quando, mediante uma crise que nunca é exclusivamente pessoal – pois ela sempre é minha e dos outros ou minha e do Outro –, relatamos tanto para nós mesmos quanto para os outros, nos mais diversos contextos relacionais que nos abarcam, aspectos de nossa história e partes de nossos sonhos, experienciados enquanto dormimos e enquanto nos mantemos acordados, ou ainda, em alguns casos, para nos mantermos acordados. Ademais, se a crítica nos responsabiliza por nós mesmos e pelo mundo em que hoje vivemos, então ela nos responsabiliza pelos outros com os quais compartilhamos a nossa existência. Mas, como podemos ser responsáveis por nós, pelo mundo e por todos ao mesmo tempo, quer dizer, neste tempo que é o presente? E quanto aos outros pelos quais nos responsabilizamos, eles estão isentos da prática da autarquia? Estas questões remontam à pergunta que Butler se coloca a partir de Adorno, a saber, como viver uma boa vida em um mundo que é miseravelmente organizado? (BUTLER, 2005, p.133) Para tais perguntas não há uma única resposta e por este motivo a crítica se mantém como um trabalho contínuo, dado que a todo momento o complexo jogo da responsabilização se modifica, sobretudo se constantemente nos esforçamos para nos mantermos responsáveis por nós mesmos como parte de um mundo plural. Nesse sentido, constantemente interpelamos e somos interpelados pelos outros, de modo a nos responsabilizarmos e nos desresponsabilizarmos por uma determinada escolha, relação e acontecimento, sem nos atermos às justificativas filantrópicas do bom cristão ou do cidadão de bem, pois, como diz Gros, não se trata de “despertar a piedade, de animar a compaixão.” (GROS, 2017, p.209, minha tradução) A responsabilidade por si como parte do mundo plural possui uma dimensão ético-política que, muitas vezes, confronta os pressupostos codificadores ou codificados da piedade e da compaixão filantrópicas.

Além disso, ninguém está isento da autarquia, mas nem todos buscam a autarquia, nem todos conseguem buscar a autarquia ou talvez, na verdade, a maioria não queira a autarquia, pois de modo geral as pessoas insistem em se identificar ao Outro e simultaneamente em acreditar e exigir a Sua tutela. Da mesma forma que as pessoas não querem a autarquia elas também não querem um mundo plural e isso significa, em termos foucaultianos, que as pessoas não querem cuidar de si mesmas, não querem cuidar dos

outros e não querem cuidar do mundo – não querem estetizar a própria existência.<sup>81</sup> Para a maioria, tanto faz se vivemos em um mundo miserável e inclusive muitos pensam, embora não o profiram em voz alta, já que se o proferissem cometeriam uma blasfêmia contra Deus e contra o Estado: ‘O importante é que o mundo não seja miserável para mim!’ E nesta sentença devemos entender a expressão “miserável” em termos econômicos, ou seja, trata-se evidentemente para grande parcela da população de dinheiro e não de ética. Tais pessoas pensam que a liberdade está no consumo e a felicidade no bem-estar, no entanto, o que nos mostram Butler e Foucault é que a miséria do mundo se deve justamente a este mal-entendido cometido pelo sujeito interesseiro, ou melhor, pelo sujeito de interesse<sup>82</sup>: por um lado, a busca pela liberdade de consumo nos torna cada vez mais escravos de nós mesmos e das arapucas armadas pelo Outro em sua pretensão pré-ontológica; por outro lado, a busca da felicidade como bem-estar é tão doentia quanto as doenças que dela resultam e que fazem da medicina um dos negócios mais lucrativos do mundo moderno. De fato, não podemos nos responsabilizar por aqueles que não querem a autarquia ou por aqueles que fingem a autarquia, porém isso não significa que não há mais nada a ser feito. Ainda hoje nós podemos atuar no mundo de outra maneira, sem atribuir a liberdade ao consumo e a felicidade ao bem-estar. Podemos nos responsabilizar pelos outros não no sentido missionário e sim como um estoico, como um bom amigo

---

<sup>81</sup> O preceito que prescreve a estética da existência, assim como o que prescrevia o cuidado de si no período helenístico-romano, ao mesmo tempo em que se generaliza também se elitiza, ou seja, todos podem estetizar suas próprias existências, mas nem todos querem agir de tal forma. O princípio da estética da existência, que remonta ao cuidado de si helenístico-romano, não corresponde a um dever universal, absoluto e obrigatório que precisa ser compulsoriamente aplicado na forma da lei. Como explica Foucault, a eticidade do cuidado de si não se deve à sua codificação: “‘Ocupa-te contigo mesmo e ponto final’ significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo o mundo. A questão que eu gostaria de colocar, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é [a seguinte]: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma espécie de lei ética universal? Vocês me conhecem bem para saber que responderei imediatamente: não. (...) Primeiramente, é preciso observar que essa universalização, ainda que tenha ocorrido, ainda que se tenha formulado o ‘cuida de ti mesmo’ como uma lei geral, é, com certeza, inteiramente fictícia. Pois, de fato, uma semelhante prescrição (ocupar-se consigo mesmo) só pode ser aplicada por um número evidentemente muito limitado de indivíduos. (...) O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram esse modo de vida e os outros.” (FOUCAULT, 2010, p.101-102; cf. também FOUCAULT, 2017a, p.35) É, portanto, neste sentido que a questão adorno-butleriana, relativa a como se viver uma boa vida em um mundo que é miseravelmente organizado, persiste sem uma resposta definitiva no decorrer da existência do indivíduo que busca estilizar a si mesmo. A resposta varia de acordo com a circunstância na qual se encontra aquele que por ela pergunta. Em outras palavras, hoje a minha resposta para esta questão pode ser diferente daquela que doravante ofereci ou compilei e certamente a minha resposta é diferente da de outrem, visto que cada vida em sua especificidade possui suas próprias urgências, as quais por vezes confluem entre sujeitos diferentes e por vezes não. Contudo, isso não significa que uma urgência exclui a outra, pois quando problematizadas sob o escopo da perspectiva de que o mundo é plural, elas acabam se entrecruzando ou se interpelando, seja na proximidade ou na distância.

<sup>82</sup> Sobre o sujeito de interesse, cf. a aula de 28 de março de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica*. (FOUCAULT, 2008a, pp.365-395)

estoico que se mostra à disposição daquele que com ele quer se modificar. Nós também podemos nos responsabilizar pelos animais e, partilhando com eles o mundo da melhor forma possível, responsabilizarmo-nos por nossa própria animalidade, como um cínico o faria. Podemos nos responsabilizar por outros modos de amar que não envolvam o sacrifício, visto que não precisamos nos submeter aos moldes do amor de Georg por seus pais. Podemos buscar a autarquia mesmo que os outros em torno de nós não a busquem e, para tanto, temos que aprender a nos abandonar ao outro com o qual nos constituímos na diferença e, ao mesmo tempo, aprender a abandonar o outro que conosco não quer viver a autarquia e que, ademais, tenta extirpar de nós este esforço, desvalorizando-nos e deslegitimando-nos seja no âmbito da vida psíquica, da vida privada ou da vida pública.

Então, precisamos nos revoltar contra nós mesmos e contra aquilo e aqueles que se introjetaram ou que introjetamos em nosso âmago em razão de um narcisismo precário. Precisamos expulsá-los de nós como um cristão expulsa de si o Diabo. Entretanto, em nosso caso, como ainda acreditamos na ética, também fazemos questão de expulsar Deus, seus suplentes e seus representantes. Aqui e agora, mais uma vez minha interpretação se aproxima de Nietzsche, para quem “o niilismo não é só uma consideração a respeito do ‘em vão!’ e não é só a crença de que tudo merece sucumbir: põem-se mãos à obra, *faz-se sucumbir*. Isso é, se se quer, *ilógico*: mas o niilista não acredita no ser-se forçado a ser lógico...” (NIETZSCHE, 2011b, §24, p.37) De fato, seria desonesto dizer que não resguardamos nada do cristianismo, pois em certa medida – na medida em que temos uma vida psíquica – resguardamos o seu mecanismo de internalização. Aliás, de acordo com Butler, é neste ponto que Foucault se aproxima da psicanálise, ou ainda, que um diálogo entre Foucault e a psicanálise seria possível: “em seus últimos cursos, Foucault passa a considerar a passividade da recepção bem como a transividade da instrução. Estas duas considerações, às quais se articulam suas observações sobre a internalização do outro, são os pilares para um possível diálogo entre Foucault e a psicanálise.” (BUTLER, 2005, p. 127, minha tradução)<sup>83</sup> A partir da pista de Butler, desloco-me em direção a Foucault e

---

<sup>83</sup> Butler diz que Foucault se aproxima da psicanálise no que tange à influência da reflexividade cristã sobre a modernidade, mas que ele simultaneamente se distancia no que se refere à desarticulação entre a cultura do cuidado de si e a reflexividade. Conforme Butler, para Foucault o cuidado de si é uma “tarefa interminável e não tem forma definitiva. Foucault, então, contesta as noções de progresso ou de desenvolvimento racional, as quais dominariam a relação reflexiva, guiando-a em direção a uma conclusão clara. O si é formado na história, mas a história do si individual, a história da individuação não é dada: aqui não há infância, não há a primazia da impressão do Outro, não há a consideração da racionalidade específica por meio da qual o si de uma criança desenvolve a sua singularidade e nem mesmo a qual preço. Foucault entende que, ao considerar as perspectivas socrática, estoica, cínica e materialista do cuidado de si, ele se distancia das noções modernas da reflexividade.” (BUTLER, 2005, p.129, minha tradução) A partir disso, Butler indica que para pensarmos a reatualização da cultura do cuidado de si através da estética da existência

por meio dele percebo a relação entre o cristianismo e a psicanálise. Mais precisamente, Butler mostra aquilo que Foucault recuperaria da psicanálise e Foucault, por sua vez, indica aquilo que a psicanálise teria recuperado do cristianismo. Segundo Foucault:

É impossível não nos impressionarmos com a semelhança entre este tema geral, com a semelhança entre esta imagem do cambista e os diversos textos de Freud sobre a censura. Poderíamos dizer que a censura freudiana é simultaneamente a mesma coisa e o inverso do cambista de Cassiano. O cambista de Cassiano e a censura freudiana devem ambos controlar o acesso à consciência, eles devem deixar entrar certas representações e rejeitar outras. Mas o cambista de Cassiano tem por função decifrar o que é falso ou ilusório nisto que se apresenta à consciência e, por conseguinte, ele só deixa entrar o que é autêntico. Para este propósito, o cambista de Cassiano utiliza uma capacidade específica que os padres latinos chamam de *discretio*. A censura freudiana rejeita isto que se apresenta tal como é e ela aceita o que está suficientemente disfarçado. O cambista de Cassiano é um operador de verdade através da *discretio*; a censura freudiana é um operador de falsidade através da simbolização. Mas eu não vou levar adiante este paralelo; é somente uma indicação, embora eu creia que as relações entre o dispositivo freudiano e as técnicas da espiritualidade cristã são, se desenvolvidas com seriedade, um campo de pesquisa muito interessante. (FOUCAULT, 2013a, p.81-82, minha tradução)

A referida indicação de Foucault não será desenvolvida na presente pesquisa, pois o objetivo não é o de compreender os pormenores da relação entre cristianismo e psicanálise. Entretanto, faz-se importante ressaltar que a análise acerca dos aspectos históricos e filosóficos da internalização se apoia em tal indicação foucaultiana, a qual nos permite perceber que esta operação remonta ao cristianismo e persiste até os nossos dias – não da mesma forma, é claro: como aponta Foucault ao comparar Cassiano com Freud, o processo de internalização, na medida em que recontextualizado pela psicanálise, passa por alguns deslocamentos atinentes tanto à sua finalidade quanto aos operadores ou personagens que são mobilizados no interior da consciência, embora continue a atuar, de modo geral, como um dispositivo de autocensura que estabelece e mantém a concórdia entre as normas vigentes na civilização e a vida psíquica do sujeito. Foucault e Butler mostram que a internalização corresponde a uma tecnologia de si que se vincula à

---

não podemos deixar de levar em consideração a emergência cristã da reflexividade e a realidade interna do sujeito moderno, ou seja, reatualizar o cuidado sob o bojo da ética e da política de nós mesmos não é desvencilhá-lo da reflexividade, mas atrelá-lo a outras operações reflexivas ou a outras maneiras de se refletir sobre o si, sobre os outros e sobre o mundo no presente histórico, como mostra Foucault por meio de suas discussões acerca da crítica, a qual corresponde à “arte da inservidão voluntária, àquela da indocilidade refletida.” (FOUCAULT, 2015b, p.39; cf. também FOUCAULT, 2001, n° 339, pp.1381-1397)

tecnologia cristã do sacrifício, a qual passa a ser modernamente concebida, não apenas pela medicina, mas também pela filosofia e pelo direito, como a tecnologia da identidade. Inclusive, Butler afirma que Foucault, ao explicar a reflexividade monástica como o processo em que dizemos a verdade sobre nós mesmos, mais uma vez se aproxima da psicanálise, já que a operação de internalização da qual desponta aquilo que queremos ser, pensamos ser ou acreditamos ser, é sacrificial: “Por um breve momento, Foucault compartilha aqui uma tese com a psicanálise. Algo é sacrificado, perdido, ao menos gasto ou abandonado quando o sujeito faz de si mesmo um possível objeto de conhecimento.” (BUTLER, 2005, p.120, minha tradução) Dito de outro modo, quando o sujeito quer encontrar a verdade sobre si mesmo ou uma verdade para si mesmo, algo é sacrificado. Foucault nos mostra que o cristão, na busca pela verdade sobre si, a qual é ao mesmo tempo ontológica e metafísica, sacrifica-se, seja por meio da penitência, no caso do cristianismo primeiro, ou da confissão, no caso do cristianismo monástico. Por um lado, a penitência (*exomolôgesis*) “serve sobretudo para testemunhar, pela manifestação dramática disto que se é, a recusa de si, a ruptura com o si. *Ego non sum ego*, tal é a fórmula que está no coração da *publicatio sui*, da *exomolôgesis*. E os gestos ostensivos de maceração tem por função mostrar, ao mesmo tempo, o estado de pecador em sua verdade e a autenticidade da ruptura. É uma revelação de si que é ao mesmo tempo destruição de si.” (FOUCAULT, 2013a, p.76, minha tradução) Por outro lado, a confissão (*exagôreusis*) ou a “verbalização enquanto movimento em direção a Deus é uma renúncia a Satã e uma renúncia a si mesmo. A verbalização é um sacrifício de si.” (*Ibidem.*, p.86, minha tradução)

Foucault explica que a penitência e a confissão são práticas que não tem por função estabelecer a identidade do si, pois se trata da destruição de si por meio da exposição a Deus, no que se refere à penitência, e da destruição de si por meio da internalização de Deus, no que se refere à confissão. No cristianismo primitivo a tecnologia sacrificial não estava associada à internalização, já que neste ponto da história a alma ainda não dispõe de uma dimensão interna. De modo geral, o sacrifício passa a ser vinculado à internalização a partir do cristianismo monástico. Com base nisso, podemos afirmar que a psicanálise está tecnologicamente mais próxima do cristianismo monástico e que hoje a prática que talvez mais se aproxime do cristianismo primitivo, no que concerne à busca pela verdade de si, seja a somaterapia, tendo em vista que esta abordagem envolve mais a dramatização daquilo que se é e daquilo que se sente do que a



verbalização.<sup>84</sup> Contudo, isto não vem ao caso, pois o que queremos entender é em que medida a tecnologia sacrificial se articula à tecnologia da identidade, tendo em vista que, segundo Foucault, no cristianismo se trata da destruição de si e não da constituição de uma identidade própria. A destruição de si depende da identificação entre o si e o divino, ou seja, na medida em que o si se identifica a Deus, seja por meio da externalização dramática ou da internalização reflexiva e verbalizada, ele se sacrifica em nome da igualdade substancial entre o *logos* humano e o *logos* divino. Desse modo, o si renuncia à sua distinção identitária para se misturar ao rebanho e nele se portar como apenas mais um filho de Deus. Aliás, a partir do cristianismo monástico, qualquer manifestação de distinção passa a ser entendida como uma obra satânica “porque, sob o reino de Satã, o ser humano estava preso a si mesmo.” (FOUCAULT, 2013a, p.86, minha tradução) Foucault parece desassociar a tecnologia cristã do sacrifício da tecnologia da identidade porque, no processo de destruição de si, a identidade do indivíduo é depurada e reduzida à igualdade substancial de fundo divino. No cristianismo, “a produção da verdade não pode ser atingida sem que se respeite uma condição bastante estrita e bastante imperativa: como vimos, a hermenêutica de si implica o sacrifício de si e, é claro, um processo de não identidade.” (*Ibidem.*, p.92, minha tradução) De fato, o si que se destrói em nome da identificação com o divino ao mesmo tempo se constitui como cristão, como filho de Deus, mas esta constituição, que se reduz à igualdade ontológica, é precária no que concerne à identidade, ou melhor, este processo de constituição de si não é propriamente identitário, pois a identidade diz respeito à manifestação daquilo que nos é próprio (*idíōs*) no sentido de peculiar, distinto, pouco usual ou estranho e não no sentido do que é comum e substancial.<sup>85</sup> Esta tecnologia sacrificial da hermenêutica de si começa a incomodar os sujeitos modernos que buscam pela verdade sobre si mesmos e que, no entanto, não querem sacrificar nada. Assim, de acordo com Foucault, surge um dos grandes problemas da cultura ocidental, a saber, o de “encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica de

---

<sup>84</sup> Sobre a relação da somaterapia com o cristianismo, cf. *O amor em Dáfnis e Cloé: as traduções de Jacques Amyot (1159), Paul-Louis Courier (1810) e Roberto Freire (1965)*, tese de doutorado desenvolvida por Igor B. Cardoso em 2019. Igor explica o seguinte: “Médico e psicanalista de formação, Freire abandonou a clínica em meados da década de 1960 para, em 1972, depois de ser torturado nos porões do regime militar, retornar à clínica sob uma perspectiva anti-psicanalista. Sua experiência nas celas permitiu que percebesse as dificuldades que militantes de esquerda tinham para lidar com as marcas da tortura e, em decorrência disso, com a própria sexualidade. A somaterapia, como mais tarde foi denominada, visava primeiramente dar suporte a um público específico, que necessitava de se desbloquear tanto pela palavra quanto pelo corpo.” (IGOR, 2019, p.106)

<sup>85</sup> Sobre a noção de qualidade peculiar (*idíōs poíōn*) ou de identidade na filosofia estoica, cf. na presente tese a subseção 1.3.1 *O estoicismo: do amor à amizade*.



si, não sobre o sacrifício de si, mas sobre uma emergência positiva do si, sobre uma emergência teórica e prática do si, uma orientação em direção a uma tecnologia da identidade do si e não em direção a uma tecnologia sacrificial do si.” (*Ibidem.*) Como disse acima, conforme Foucault, este foi o objetivo de práticas judiciais, médicas e filosóficas e talvez seja possível afirmar ainda que, no limiar entre medicina e filosofia, este também foi o objetivo da psicanálise. A psicanálise tenta recontextualizar a operação de internalização que nos remete ao cristianismo monástico, vinculando-a à tecnologia da identidade. Entretanto, como mostra Butler por meio de suas interpretações acerca da melancolia, a psicanálise não resolveu o grande problema hermenêutico da cultura ocidental, pois os seus objetivos identitários não deixam de ser sacrificiais, isto é, o si continua a se sacrificar pelo Outro, pelo amor ao tipo de amor que Outro representa em seu formato pré-ontológico. Tal amor continua a ser sacrificial e fusional, então, quando Georg destrói a si mesmo pela vontade do pai, Georg se funde ao rebanho dos filhos inveterados de Deus, quer dizer, dos filhos inveterados do Falo. Portanto, Butler nos explica que a tecnologia da identidade nada mais é do que uma nova maneira, agora um pouco mais moderna, dado os seus traços fálicos, de se praticar o sacrifício. Isso significa que a ação reflexiva de Georg, aquela de *se deixar cair* em nome do pai e para o pai que ele carrega em si mesmo – em seu coração e em sua consciência –, não permite que ele se constitua de modo a expressar a sua peculiaridade no mundo.

A confissão de Georg do amor que ele sente por seus pais parece menos um ato de perdão do que um espetáculo semi-beatificado de masoquismo. Ele morre por seus pecados, e a empregada que se depara com ele nas escadas grita “Jesus!” e cobre os próprios olhos enquanto olha para ele. As palavras de amor de Georg por seus pais parecem essenciais à execução da sentença de morte. A enunciação delas sela e efetiva a condenação. A ação reflexiva de “se deixar cair [*liess sich hinabfallen*]” nada mais é do que uma maneira mortal de se consagrar o apego a seus pais. A sua morte se torna um presente de amor. (...) Georg morre não apenas porque seu pai brutalmente exige que ele morra, mas porque a exigência de seu pai se tornou a substância perversa de sua vida. (BUTLER, 2005, p.48, minha tradução)

Com base nisso parece que a tecnologia da identidade se segue, em certa medida, do antropologismo da tecnologia do sacrifício, já que na modernidade o Homem, seja com sua Razão Universal ou com seu Falo, substitui Deus. Foucault nos diz: “Eu creio que este antropologismo, esta orientação em direção à tecnologia da identidade e em direção à teoria do homem como raiz de uma hermenêutica de si, eu creio que isto está

ligado a uma situação, à herança do cristianismo. Está ligado a este profundo desejo da sociedade moderna de *substituir* pela figura positiva do homem o sacrifício, que era para o cristianismo a condição de abertura do si como campo de interpretação indefinida.” (FOUCAULT, 2013a, p.92, minha tradução, *grifo meu*) Ademais, Foucault indica que esta substituição se sucedeu em virtude da busca por um fundamento positivo à tecnologia de si, já que nos últimos tempos “o problema foi: qual poderia ser o fundamento positivo da tecnologia de si que nós temos desenvolvido durante séculos e séculos?” (*Ibidem.*) Contudo, como mostra Butler, tanto a Razão Universal quanto o Falo, as duas grandes respostas respectivamente dadas pela filosofia e pela psicanálise à referida questão, continuaram a sacrificar o si, ou melhor, a aniquilá-lo. Estes símbolos que transcendentalizam o social, na medida em que o representam em seu horizonte normativo, podem aniquilar o indivíduo e, quando o fazem, não destroem apenas a individualidade, mas também as condições sociais da vida, ou seja, as complexas condições sociais das vidas que compartilham a pluralidade do mundo são enfraquecidas quando violentadas pela aplicação de uma moral conservadora, cujos tribunais se estruturam como dinâmica hermenêutica da consciência, dinâmica familiar da casa e dinâmica político-institucional do Estado. Butler cita *Anotações sobre Kafka* de Adorno e por meio dele explica o seguinte: “Adorno escreve, ‘a gênese social do indivíduo se revela no final das contas como o poder que o aniquila. O trabalho de Kafka é uma tentativa de absorver isso.’ (...) A gênese social do indivíduo, mesmo na modernidade, constitui-se como uma maneira de ameaçar a sobrevivência. A aniquilação também ameaça do outro lado, enquanto a própria transcendência do social ameaça as próprias condições sociais da vida.” (BUTLER, 2005, p.62 e p.64, minha tradução) Através deste diagnóstico de Butler, desloco-me mais uma vez em direção a Foucault e com ele me pergunto se ainda vale a pena salvar a hermenêutica de si, isto é, realmente “temos necessidade de um homem, de um homem positivo para servir de fundamento a esta hermenêutica de si?” (FOUCAULT, 2013a, p.93, minha tradução) Não, não precisamos de Homem algum, nem de sua Razão e nem de seu Falo. Então, Foucault explica que hoje a urgência não está mais em se encontrar um fundamento positivo para a tecnologia da identidade que, por sua positividade, teria sido capaz de desvinculá-la do sacrifício. Pelo contrário, na atualidade o problema recai sobre a maneira pela qual tais tecnologias podem ser modificadas, pois pelo que tudo indica só nos desvencilharemos da lógica sacrificial do si mesmo se subvertermos as tecnologias que a sustentam, transformando-as tanto no que concerne às suas operações psíquicas, quanto no que se refere às suas

operações sociais. Foucault diz: “o problema talvez não seja o de encontrar um fundamento positivo para estas tecnologias interpretativas, talvez o problema seja agora o de modificar estas tecnologias ou o de nos desembaraçarmos destas tecnologias e, então, de nos desembaraçarmos do sacrifício que está ligado a estas tecnologias.” (FOUCAULT, 2013a, p.93, minha tradução)

Uma das possíveis estratégias para que desativemos tais tecnologias é, como disse outrora, a da experiência social, imagética e simbólica do mundo plural. Trata-se de uma estratégia que nos atrela à cultura do cuidado de si e que criticamente interfere na tradição da política dos deveres. Esta estratégia não é agenciada como um projeto revolucionário; diferentemente, ela é praticada de forma pontual como a insurreição dos que escolhem estetizar as próprias existências, ou seja, dos que fazem de si mesmos um dos principais problemas políticos a serem enfrentados na atualidade, já que, para Foucault, a interrupção da lógica sacrificial do si depende da exercitação da “política de nós mesmos.” (FOUCAULT, 2013a, p.93, minha tradução) A política de nós mesmos está estreitamente atrelada à experiência do mundo plural, a qual não é desencadeada pela aniquilação de si, mas pela nadificação do Outro cuja prepotência pré-ontológica pode nos destruir e, junto conosco, as complexas condições sociais das vidas no mundo. Parece que para nos desembaraçarmos da lógica do sacrifício precisamos sacrificar aquele que nos violenta a partir de um movimento crítico que nos permite abandonar a verdade que ele – o Outro – pretensamente nos outorga como a mais fundamental, como a mais verdadeira verdade que jura dizer a verdade, somente a verdade sobre nós. A imagem do mundo plural é elaborada por meio da sociabilização e da meditação que dela se segue ou que a ela se vincula como o pensamento sobre a maneira pela qual me relaciono, sobre as motivações de minhas aproximações e de meus afastamentos, sobre o tipo de relação que conduzo com o(s) outro(s), sobre aquilo que posso fazer por mim mesmo e pelo(s) outro(s), sobre aquilo que cabe a mim e ao(s) outro(s)... A imagem do mundo plural é constantemente elaborada e reelaborada, de modo que quanto mais sociabilizamos mais complexa, mais aberta e mais difusa ela se torna. A nossa imaginação é alimentada pela articulação da sociabilização com a meditação e aqui vale ressaltar que a efetividade ética da sociabilização não repousa sobre a quantidade de indivíduos com os quais interagimos, até porque a sociabilização se distingue da socialização, segundo a qual os amores e as amizades devem ser simplesmente acumulados sob o escopo precário do narcisismo que acriticamente reitera a normatividade. Sendo assim, no decorrer da tese, utilizo o termo “sociabilização” para me referir às relações sociais que incitam a crítica aos valores

vigentes, ao passo que utilizo a noção “socialização” para significar as relações sociais desencadeadas em razão dos códigos morais e da normatividade instanciada por eles. Esta diferenciação acompanha a distinção, estabelecida por Foucault, entre a moral orientada à ética e a moral orientada ao código, a qual fora explicada no início do presente capítulo. (FOUCAULT, 2012a, pp.38-39) Nesse sentido, a sociabilização condiz à ética do cuidado de si, ao passo que a socialização concerne à política dos deveres. Por um lado, do ponto de vista moral, a sociabilização pode ser compreendida como uma postura antissocial e, muitas vezes, radical, adotada por aqueles que buscam se apropriar do sentimento de amar como algo que lhes é próprio e não como algo que deve ser parametrizado de maneira heterônoma. Por outro lado, do ponto de vista ético, a socialização pode ser lida como uma postura hipócrita adotada por aqueles que, insistindo na precariedade do narcisismo, privilegiam o amor como mandamento, obsessão e interesse. Do lado da sociabilização encontramos a criação estética da amizade que transgride e subverte as diferenças estatutárias entre o amor e a amizade. Do lado da socialização nos deparamos com a repetição das tradições conjugais e familiares que hierarquizam o amor e a amizade. No que diz respeito à constituição ética e política de nós mesmos, oscilamos entre a sociabilização e a socialização, as quais se justapõem e se confrontam no decorrer de nossas vidas. Por vezes, a sociabilização se perde em meio à violência devastadora da socialização. Por vezes, a socialização é simplesmente abandonada ou momentaneamente rompida para ser reconstituída como sociabilização. Esta oscilação é a marca da crise que concerne à crítica, ou melhor, se há oscilação é porque há crítica, se há crítica é porque estamos tentando nos desembaraçar do sacrifício sem substituir o Outro por um outro de mesma estrutura e mesmo estatuto.

De fato, a imaginação executa um papel importante na política de nós mesmos, já que, de acordo com o Baudelaire de Foucault, a atitude crítica que nos responsabiliza pelo tempo presente é “indissociável do furor em imaginá-lo, em imaginá-lo diferentemente do que ele é.” (FOUCAULT, 2001, p.1389, minha tradução) Por meio da imaginação, que estimula e é estimulada pela sociabilização, *des-absolutizamos* o mundo e, fragmentando-o, damos conta daquilo que nele era invisível, ou melhor, daquilo que nele era inviabilizado como visível. Logo, através da imaginação somos capazes de reter e de perspectivar os complexos traços da pluralidade do mundo. Trata-se, pois, como explica Foucault sobre as fotografias de Duane Michals, do “evanescer do visível e do aparecer do invisível” em nós, no mundo e para o mundo (*Ibidem.*, nº307, p.1065, minha tradução) Ademais, como diz Magritte – aliás, como diz Magritte na carta escrita a

Foucault em 23 de maio de 1966 –, o visível esconde o invisível, porém “o invisível não esconde nada: ele pode ser conhecido ou ignorado, e nada mais.” (MAGRITTE, 2017, p.200, minha tradução) O invisível é ignorado pelas tecnologias que transcendentalizam o social na figuração simbólica do Outro, isto é, por aquelas tecnologias que sustentam e que são sustentadas pela lógica do sacrifício de si. Então, o invisível só pode se tornar conhecido através da aplicação de outra tecnologia, talvez de uma que seja capaz de captar as imagens do mundo – das ruas do mundo – e de (re) compô-las de modo que elas possam nele intervir na medida em que intervêm em nós. Esta tecnologia parece se vincular às técnicas utilizadas pelo artista moderno que, olhando para o mundo, transforma a si mesmo em sua própria criação, modificando-se como uma parte do mundo da qual nascem imagens e na qual passam imagens que circulam entre o seu próprio pensamento e o pensamento dos outros. O mundo invade a nossa casa e invade a nossa alma, transformando-nos por meio de imagens que são elaboradas à medida que sociabilizamos. Inclusive, talvez possamos afirmar que Duras sempre mantinha a sua casa aberta justamente em nome da estreita articulação entre a tecnologia da sociabilização e a tecnologia da imaginação e que Gérard Fromanger, por sua vez, também partilha deste tipo de indiscrição tecnológica, através da qual o si se abre ao outro, pois, como mostra Foucault, em

*Boulevard des Italiens*, em *Le Peintre et le Modèle*, em *Annoncez la couleur*, ele pintava ruas – lugar de nascimento das imagens, das imagens mesmas. Em *Le Désir est partout*, as imagens foram em sua grande maioria retiradas das ruas e muitas vezes nomeadas com um nome de rua. Mas a rua não é dada na imagem. Não porque a imagem não esteja na rua. Mas porque a imagem é integrada de alguma maneira à técnica do pintor. O pintor, seu olhar, o fotógrafo que o acompanha, seu aparelho, o instantâneo, a tela, tudo isso constitui um tipo de rua extensa, ao mesmo tempo populosa e rápida, onde as imagens avançam e correm até nós. (...) [A pintura fotográfica de Gérard Fromanger] se abrindo a vários eventos que ela relança, integra-se a todas as técnicas da imagem. (FOUCAULT, 2017b, nº150, p.1581-1583, minha tradução)

A imaginação nos permite perceber que por trás do invisível não há nada de fundamental, isto é, que nós não estamos moralmente comprometidos com uma entidade pré-ontológica. Isso significa que quando captamos as imagens das ruas, em sua diversidade e complexidade, passamos a compreender que estamos eticamente implicados na vida dos outros e que estes estão eticamente implicados em nossas vidas. Em outras palavras, percebemos que a condição que nos tangencia no mundo – condição

social e não metafísica – está longe de nos oferecer uma verdade cabal acerca daquilo que somos ou daquilo que devemos ser. Nesse sentido, sob a chave da pluralidade do mundo, a tarefa do hermenauta deixa de ser analítico-contemplativa e se torna social, ou seja, todo tipo de especulação, todo o tipo de conhecimento, passa a ser vislumbrado em relação à dimensão social da qual surge e na qual interfere. Além disso, a tarefa do hermenauta deixa de se caracterizar pela coerência relativa à unidade da verdade, já que de acordo com a estratégia do mundo plural a diversidade está implicada em nós e, com ela, as possíveis incoerências que a perpassam. A partir disso, podemos afirmar que o mundo plural, ao ser manejado no contexto da estetização da existência, pode vir a nos sustentar social e psicologicamente, pois a sua experiência interfere na maneira pela qual interagimos com os outros, mas também na maneira pela qual interagimos com nós mesmos e, sendo assim, com a nossa própria interioridade. Mais precisamente, o mundo plural intervém em nossa vida psíquica na medida em que sua imagem é simbolizada e, por conseguinte, internalizada. Este processo de simbolização não condiz à tecnologia psicanalítica da identidade: diferentemente, a simbolização do mundo plural parece se constituir como uma tecnologia de tipo expressionista, visto que não se trata da instituição psíquica de uma entidade metafísica, mas da mobilização psíquica de uma perspectiva que pode ser aperfeiçoada e modificada pela influência da sociabilização e da imaginação. A imagem do mundo plural, quando introjetada, torna-se uma projeção psíquica que organiza a vida interior do si tanto no que se refere ao desejo pela ação quanto no que concerne ao prazer, à dor e à culpa que a precedem ou que dela decorrem. Então, a simbolização do mundo plural confina com a sociabilização e com a imaginação, de tal modo que, combinando-se a estas tecnologias, desabilita aquelas que atribuem ao si uma fundamentação de tipo metafísica e que justificam, por um gesto ontológico, o sacrifício de sua potência criativa, a qual se deve ao exercício da autarquia e da crítica. A partir disso, Butler nos explica que a falha em se narrar completamente, ou ainda, em se dar conta da própria verdade de modo absoluto pode indicar que:

nós estamos, desde o início, eticamente implicados na vida dos outros. Embora alguns possam dizer que ser um sujeito fragmentado, ou um sujeito cujo acesso a si mesmo é sempre opaco e incapaz de se autofundar, signifique precisamente *não* ter os fundamentos necessários à capacidade de agir e as condições necessárias à responsabilidade; de fato a maneira pela qual nós somos, desde o início, interrompidos pela alteridade pode nos tornar incapazes de oferecer um fechamento narrativo a nossas vidas. O propósito aqui não é o de celebrar uma certa noção de incoerência, mas somente o de apontar que nossa



“incoerência” estabelece o modo pela qual nos constituímos na relacionalidade: implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social que está para além de nós e que existe antes de nós. (BUTLER, 2005, p. 64, minha tradução)

Há, portanto, um conjunto de tecnologias que se associam à estratégia do mundo plural e que podem ser acionadas como operações que se vinculam ao exercício da autarquia e da crítica, ou melhor, como operações que subvertem a lógica sacrificial do si mesmo.<sup>86</sup> Tais tecnologias, portanto, não nos remetem ao cristianismo e à psicanálise:

---

<sup>86</sup> Na tese de doutorado *Anarquismo e Autogestão: Anarquismo-Proudhon, Guerra Civil Espanhola*, Natalia Monzón Montebello se coloca a seguinte questão: “Lá onde Deleuze vê uma saída ao juízo platônico, pela revolta da imanência [no caso dos estoicos], é aí que Proudhon encontra a manutenção do juízo transcendental. Assim como em Proudhon o absoluto do pensamento articula-se ao absolutismo da autoridade, uma aproximação entre os estoicos e o anarquismo, que Pasetti (2003) afirma contra a hierarquia e a centralidade, não permitiria, também, problematizar a *pura imanência* como absoluto fora do pensamento?” (MONTEBELLO, 2009, p.31) Ao levarmos em consideração tanto a influência das interpretações foucaultianas acerca do período helenístico-romano sobre a aproximação estabelecida por Pasetti entre o estoicismo e o anarquismo (cf. “Cuidados com os cuidados de si”, PASSETTI, 2003, pp.66-83), quanto o fato de que, como explica Thomas Bénatouïl, “à primeira vista, o único interesse comum de Deleuze e Foucault é o anti-platonismo da filosofia helenística e, em particular, do estoicismo. (...) [isto é] Foucault e Deleuze enfatizam que essa arte estoica do acontecimento visa a uma inserção de si na imanência do mundo e do tempo” (BÉNATOUÏL, 2003, pp. 30-31, minha tradução), parece ser possível afirmar que as tecnologias da sociabilização, da imaginação e da simbolização permitem que a estratégia do mundo plural subverta a lógica do sacrifício e com ela a do absoluto, ou seja, o mundo plural em sua imanência não se torna o absoluto fora do pensamento, visto que sua experiência depende, sobretudo, da prática das interações entre o si e os outros. Sem esta prática o mundo não pode ser imaginado e simbolizado em sua diversidade. Dito de outro modo, sem esta prática não nos responsabilizamos pelo mundo, isto é, pela forma que lhe damos através de nossas ações, por aquilo que nele acontece e pelos outros que nele habitam. À medida que nos vinculamos a este complexo jogo de responsabilização, damos-nos conta da nossa circunstância no mundo ou de nossa pequenez em relação a uma totalidade que não é absoluta e transcendental, mas sim plural e imanente. Mais precisamente, dar-se conta do mundo plural não é fixar-se a uma Ideia da razão que só pode ser apreendida se nos desvencilharmos de toda a materialidade que nos cerca e nos perpassa. Em distinção, damos-nos conta do mundo plural porque dele participamos pontualmente. Então, a totalidade só é imaginada de maneira difusa – sob a influência da meditação e da sociabilização – e jamais é conhecida de modo absoluto. No caso do estoicismo, como mostra Foucault, “esse grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos.” (FOUCAULT, 2010, p.249) Sendo assim, apropriarmos-nos da medida de nossa própria pequenez no estoicismo não é o mesmo do que nos apropriarmos de nossa baixeza no cristianismo. A pequenez estoica não se refere à baixeza mundana do homem mediante a autoridade absoluta de um Deus transcendental, a qual faz com que todos os fiéis se tornem apenas mais uma ovelha do rebanho. A medida da pequenez do si no estoicismo não é incitada e nem mesmo incita o sacrifício. Isso significa que ela não é percebida por meio da humilde obediência na qual o si se submete à vontade do Outro. O si estoico, ao perceber a sua pontualidade mediante a totalidade do mundo, apropria-se do tempo e do espaço no qual pode se distinguir eticamente, ou seja, ele não se sacrifica por uma Ideia transcendental, mas se constitui de maneira ética em virtude da constatação de que faz parte do mundo. Há, como explica Foucault, uma diferença entre o estoicismo e o cristianismo no que se refere à percepção autárquica da pequenez do si no cosmos e, por outro lado, à humilde percepção da baixeza do homem na Terra. Vejamos: “Tratava-se, na direção antiga tal como a vemos funcionar entre os estoicos, por exemplo, de obter que o indivíduo pudesse se emancipar de seus mestres, dos outros, dos acontecimentos. Tratava-se, nessa direção, de que o indivíduo se estabelecesse numa posição de suficiência e de autonomia em relação a todo o resto, aos outros ou ao mundo. Essa autonomia é exatamente o inverso da *subditio*, da submissão, que faz que o indivíduo se submeta a tudo o que acontece e que tudo se torne ordem da qual ele depende. Tratava-se, na direção antiga, de fazer que o indivíduo não fosse mais submetido ao movimento das suas paixões, isto é, que ele não sentisse nada que pudesse, de uma maneira ou de outra, agitá-lo ou afetá-lo. Ora, a *patientia* da direção cristã não diz isso. A *patientia* que se deve alcançar é, ao contrário, a imediatidade com a qual um



distintamente, talvez possamos afirmar que a tecnologia da sociabilização está *trans*historicamente atrelada à valorização estoica da amizade, já que, como explica Edson Passetti, estoicos “farão reverberar novos sentidos da amizade. (...) Ela não é mais vista como parte integrante da história de homens de bem, desde as lembranças remotas de sua existência, transformando-se em referência para uma sociabilidade com base na liberdade subjetiva que busca diferenciadas repercussões públicas.” (PASSETTI, 2003, p.46) Além disso, parece que a tecnologia da sociabilização também se atrela – ou pode ser atrelada – à valorização comunista, anarquista e artístico-literária do amor. Mais precisamente, refiro-me, em primeiro lugar, ao comunismo de Alexandra Kollontai, para quem o amor precisa ser reconhecido “enquanto força social e psíquica” e repousar sobre três postulados, a saber, “1. Igualdade nas relações mútuas (sem a suficiência masculina e sem a dissolução servil da individualidade por parte da mulher que ama); 2. Reconhecimento de um dos direitos do outro e vice-e-versa, sem a pretensão de possuir e de partilhar o coração e a alma do ser amado (sentimento de propriedade, nutrido pela civilização burguesa); e 3. Sensibilidade fraternal, arte de captar e de compreender o trabalho psíquico do ser amado (a civilização burguesa só exige da mulher este tipo de sensibilidade no amor).” (KOLLONTAI, 1923, p.8-9, minha tradução) Em segundo lugar, penso no anarquismo de Stirner, conforme o qual “o apelo ao espírito de sacrifício dos homens e ao amor que exige auto-renúncia perderá finalmente a sua aparência sedutora quando, atrás de uma eficácia de milênios, não deixar nada a não ser...a miséria de hoje.” (STIRNER, 2004, p.243) E, por fim, no que tange ao aspecto artístico-literário do amor, retomo Marguerite Duras, para quem o abandono e o silêncio são atitudes através das quais o si resiste à lógica sacrificial do amor narcísico: “Um dia ela não está mais ali. Você acorda e ela não está mais ali. Ela partiu durante a noite. O rastro do corpo ainda está sobre os lençóis, ele é frio. (...) Não há mais nada no quarto, somente você sozinho. O corpo dela desapareceu. A diferença entre ela e você se confirma pela ausência súbita dela.” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. XIII)

Além disso, talvez possamos dizer que a tecnologia da imaginação, tal que associada à estratégia do mundo plural, não é impressionista, pois não corresponde à

---

reage à ordem dos outros e também à possibilidade de aceitar, no que podem ter de mais vivo e mais pungente, o sofrimento, a provação que nos vem dos outros ou do mundo. (...) [A] autonomia estoica é [portanto] o inverso exato da *humilitas*, ou antes, a *humilitas*, que me põe abaixo de tudo e que me faz não querer nada, é o inverso dessa autonomia pela qual, querendo razoavelmente o que quero, quero o que o próprio mundo pode querer.” (FOUCAULT, 2014, p.248-249)

percepção estética de tipo contemplativa, ou seja, não se trata do mundo “que vem ao artista em forma de percepções.” (AIRA, 2007, p.45) Diferentemente, com base nas continuidades transhistóricas traçadas por Foucault, as quais nos conduzem de Baudelaire a Duane Michals e de Magritte a Gérard Fromanger, mas também a Duras, parece ser possível afirmar que a tecnologia da imaginação é de tipo surrealista, tendo em vista que sua operação conduz do visível ao invisível, do provável ao improvável, do viável ao inviável, do possível ao impossível, isto é, tendo em vista que sua operação permite compor e recompor as imagens e as palavras do mundo e no mundo. Como explica Foucault ao citar Magritte, por meio da imaginação, “pode-se criar entre as palavras e os objetos novas relações e detalhar certas características da linguagem e dos objetos que são geralmente ignoradas na vida cotidiana.” (MAGRITTE *apud* FOUCAULT, 2005, p.51-52, minha tradução) Por fim, a tecnologia da simbolização, quando proposta sob a chave estratégica do mundo plural e pensada através das interpretações butlerianas da melancolia, não parece ser propriamente psicanalítica, mas antes expressionista, pois o mundo não é metafisicamente simbolizado, ou melhor, não é transcendentalizado por meio de um gesto metafísico de alcance ontológico. A simbolização da imagem do mundo plural depende simplesmente de um jogo de palavras, da asserção perspectivística de que ‘o mundo é plural’, pois para o expressionista, como explica César Aira, “as palavras são delegações nossas no mundo, na natureza, e ali se ocupam de alterar o contorno das coisas, ou de lhes dar contorno.” (AIRA, 2007, p.47) Assim, constantemente transitamos entre a complexa imagem do mundo plural – complexa porque composta por diversas imagens – e a afirmação de que ‘o mundo é plural’. Esta convicção vem a ser, ao mesmo tempo, introjetada e projetada nos confins do fundo falso de nossa interioridade como o símbolo que, em sua difusa multiplicidade, guia-nos nas diferentes circunstâncias da vida.

Antes de dar sequência aos próximos capítulos da tese, vale ressaltar que há um problema foucaultiano implícito à discussão acerca da tecnologia: trata-se da diferença conceitual entre técnica e tecnologia. Não sabemos dizer ao certo em que medida uma se distingue da outra. Tudo o que podemos afirmar é que parece haver uma diferença de ordem histórica e filosófica. Em primeiro lugar, quanto à distinção histórica, Foucault utiliza a noção “técnica de si” para se referir sobretudo às práticas de cuidado da Antiguidade greco-romana e o conceito “tecnologias de si” para se referir às operações atreladas à hermenêutica do sujeito, ou melhor, Foucault passa a utilizar este conceito quando explica os primórdios cristãos da hermenêutica de si através da discussão sobre a penitência (*exomológesis*) e a confissão (*exagóreusis*). (FOUCAULT, 2013a, p.92, minha

tradução) Por um lado, as técnicas de si estariam historicamente atreladas à filosofia como arte de viver, isto é, à “coextensividade do cuidado de si à arte de viver (a famosa *tékhnē tou biou*), arte da vida, arte da existência.” (*Idem.*, 2010, p.79) Por outro lado, as tecnologias de si estariam historicamente vinculadas às “técnicas hermenêuticas” da penitência e da confissão cristãs. (*Idem.*, 2013a, p.92) Isso significa que as tecnologias de si privilegiam a antiga fórmula delfica do conhece-te a ti mesmo sem, contudo, excluir de seu escopo o cuidado. Dito de outro modo, as tecnologias hermenêuticas da penitência e da confissão não deixam de ser técnicas de cuidado. Entretanto, diferentemente do que ocorre no ápice da cultura helenística do cuidado de si, as tecnologias cristãs se fundamentam no conhecimento: no caso da penitência, no conhecimento como reconhecimento de si enquanto pecador, pois “o penitente é o ponto de convergência entre uma conduta penitencial claramente exibida, a autopunição e a revelação de si” (*Idem.*, 2001, nº363, p.1625, minha tradução); e no caso da confissão, no conhecimento como contemplação divina, já que a confissão consiste em uma prática hermenêutica que “devemos compreender em função de dois princípios da espiritualidade cristã: a obediência e a contemplação. (...) A obrigação do monge em incessantemente voltar seus pensamentos a este ponto que é Deus e em assegurar que seu coração esteja suficientemente puro para ver Deus.” (*Ibidem.*, p.1628, minha tradução) No período helenístico-romano, os conhecimentos nada mais eram do que técnicas de cuidado, ou seja, eles não fundamentavam as práticas atreladas à arte de viver. Nesta época, somente os saberes capazes de modificar o modo de ser do si eram abarcados pela meditação e retomados pela memória. (*Idem.*, 2010, p.211) Distintamente, como vimos, no cristianismo o conhecimento se torna a exercitação e a apreensão do *logos* que justifica e fundamenta as tecnologias hermenêuticas da penitência e da confissão. Portanto, talvez seja neste sentido que, de modo geral, a hermenêutica cristã possa ser pensada como uma *tecno-logia*, isto é, como um conjunto de técnicas (*tékhnai*) que se atrelam a um *logos* operante. Segundo Foucault, aos poucos o conhecimento vai se distanciando do cuidado, de modo que a modernidade filosófica o requalifica em detrimento da modificação ética de si: “se, pois, o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnôthi seautón*, ao mesmo tempo muito contribuiu, e sobre isso gostaria de insistir, para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno.” (*Idem.*, 2010, p.15) Isso significa que nem toda a hermenêutica é tecnológica, pois aparentemente as tecnologias correlacionam as práticas capazes de modificar a vida dos indivíduos à racionalização atinente ao

conhecimento de si, dos outros, da sociedade, do governo, do mundo e assim por diante – aliás, faz-se importante questionar se não seria deste modo que Foucault pensa a tecnologia política dos indivíduos, tendo em vista que “de Botero a von Justi, do fim do século XVI ao fim do XVIII, nós podemos ao menos conjecturar o desenvolvimento de uma racionalidade política ligada a uma tecnologia política.” (*Idem.*, 2001, nº 364, p. 1645) Sabemos que no auge da modernidade filosófica a hermenêutica de si se desassocia da dimensão ética das práticas de si, deixando de ser tecnológica para se tornar puramente epistemológica. Sendo assim, é possível que a tecnologia tenha se reconciliado com a hermenêutica não só a partir da psicanálise, mas também por meio das teorias políticas que consideram a razão de Estado como “uma ‘arte’, ou ainda, uma técnica se conformando a certas regras. Estas regras não observam apenas os costumes e as tradições, mas também um certo conhecimento racional.” (*Ibidem.*, p.1635, tradução) As técnicas de governo (*tékhnai*) são pensadas em relação aos códigos que incidem sobre os indivíduos, de modo a modificar suas vidas em nome da reiterada vigência de um determinado conhecimento racional (*logos*). Foucault nos explica que, no caso do Estado moderno, a polícia desponta como uma tecnologia que responde à seguinte questão: “qual espécie de técnicas políticas, qual tecnologia de governo deve ser operada, utilizada e desenvolvida no quadro geral da razão de Estado para fazer do indivíduo um elemento de peso para o Estado?” (*Ibidem.*, 1639, minha tradução) A polícia é uma tecnologia que, enquanto tal, por meio da articulação entre as técnicas políticas estanciadas por certa racionalização, salvaguarda a integração entre a vida dos indivíduos e a utilidade do Estado. Esta tecnologia nos remete, como mostra Foucault, aos primórdios acadêmicos das discussões sociológicas. Tudo começa com a *Polizeiwissenschaft* que busca entender os indivíduos que vivem em sociedade com o intuito de vigiá-los em prol do Estado, por isso, boa parte do curso era consagrado “à conduta dos indivíduos: sua moralidade, aptidão profissional, honestidade e respeito à lei.” (*Ibidem.*, p.1644, minha tradução) Em segundo lugar, de um ponto de vista filosófico, talvez possamos dizer que a distinção entre a técnica e a tecnologia se deve à emergência da interioridade, a qual parece despontar no cristianismo, embora já faça suas primeiras aparições no estoicismo tardio. Como diz Vernant, na Antiguidade a “minha consciência está sempre ligada ao exterior: eu tenho consciência de ver tal objeto, de escutar tal som, de sofrer tal dor. (...) Bertrand Groethuysen resume este status particular da pessoa antiga em uma fórmula, ao mesmo tempo lapidar e provocante, dizendo que a consciência de si é a apreensão em si de um *ele*, e não ainda de um *eu*.” (VERNANT, 2011, p.226-227, minha tradução) As técnicas

de si parecem incidir sobre a alma que é pura exterioridade, ao passo que as tecnologias de si parecem se exercer sobre a alma que é interioridade.<sup>87</sup> Como mostra Foucault, a alma começa a ser entendida como dotada de profundidade já no estoicismo e, no que tange a este aspecto, o cristianismo – que vislumbra a alma como intimidade – e a psicanálise – que assume a importância da vida interna para a estruturação da identidade dos sujeitos – se aproximam de Epicteto:

Epicteto pretende monitorar incessantemente as representações – uma técnica que encontrará seu apogeu com Freud. Duas metáforas são, para ele, importantes: aquela do guardião da noite, que não deixa ninguém entrar na cidade sem que se prove a respectiva identidade (nós devemos, em relação ao fluxo de nossos pensamentos adotar a atitude do guardião da noite), e aquela do cambista, que verifica a autenticidade da moeda (...). Nós devemos ser os cambistas de nossas representações, de nossos pensamentos, testando-os com vigilância (...). Essa metáfora do cambista, nós a encontramos nos estoicos e na literatura do cristianismo primitivo, mas dotada de significações diferentes. Adotar a atitude de um cambista, para Epicteto, significa que, quando uma ideia se apresenta a nosso espírito, nós devemos refletir sobre as regras que nos permitem avaliá-la. Para João Cassiano, no entanto, ser um cambista e examinar seus pensamentos significa outra coisa: trata-se de tentar determinar se, na origem do movimento que suscita as representações, não haveria concupiscência ou desejo (...). Os testes preconizados por Epicteto e por Cassiano evocam, até no que tange aos termos utilizados, uma máquina de censura pré-freudiana. (FOUCAULT, 2001, nº363, pp.1621-1622, minha tradução)

De acordo com tal recorte filosófico, as tecnologias de si começariam a despontar com a atribuição da profundidade à alma e finalmente ganhariam força com a concepção da interioridade. O caráter tecnológico dos exercícios estoicos não é proeminente como no cristianismo, pois, embora no estoicismo as técnicas de si se atrelem à operação racional de um mecanismo interno de censura, elas ainda não se fundamentam no conhecimento interpretativo da vida interna – como vem a acontecer com o cristianismo e com a própria psicanálise, à qual Foucault atribui a tecnologia da identidade. A partir de tais distinções histórico-filosóficas, talvez possamos afirmar que

---

<sup>87</sup> Em *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, mais especificamente no capítulo “L'individu dans la cité”, Vernant estabelece uma diferenciação histórica entre o indivíduo, o sujeito e o eu. (VERNANT, 2011, p.215) Ademais, no capítulo em questão, ele reflete sobre a relação entre o cristianismo e a emergência da interioridade, experiência que continua a incidir sobre o sujeito moderno. Vernant explica: “Com o surgimento do homem santo, do homem de Deus, do asceta, do anacoreta, um tipo de indivíduo faz sua aparição (...). Uma nova forma de identidade toma corpo neste momento: ela define o indivíduo humano por seus pensamentos mais íntimos, suas imaginações secretas, seus sonhos noturnos, suas pulsões plenas de pecado, a presença constante, obsessiva, em seu interior, de todas as formas de tentação.” (VERNANT, 2011, p.231, minha tradução)

a diferenciação entre a técnica e a tecnologia marca a modificação da concepção de si mesmo, já que o indivíduo antigo, a saber, o indivíduo da técnica não constitui um mundo interior, mas o sujeito moderno, cujos traços começam a aparecer no estoicismo, vindo a se reforçar no cristianismo, possui um mundo interior. (VERNANT, 2011, pp.224-225) Além disso, parece que tanto a espiritualidade ascética quanto a ascensional podem ser técnicas ou tecnológicas: por exemplo, a espiritualidade ascética dos estoicos é prioritariamente técnica, já que apenas tardiamente o estoicismo começou a adquirir contornos tecnológicos com a atribuição de uma profundidade à alma que carrega em si mesma uma série de representações. A espiritualidade ascensional do platonismo é técnica, pois para Platão, como mostra Vernant, a alma é uma “entidade impessoal ou suprapessoal. Ela é a alma em mim mais do que minha alma.” (*Ibidem.*, p.228, minha tradução) Contudo, a espiritualidade ascensional passa a ser tecnológica com o advento do cristianismo, que aloca o Deus contemplado na intimidade da alma. Logo, parece que, por um lado, as técnicas de si abarcam o conhecimento como mais uma prática de cuidado e que a tecnologia de si justifica e por vezes fundamenta, através do conhecimento, um conjunto de técnicas de cuidado. Por outro lado, as técnicas de si se vinculam ao sujeito sem mundo interior e as tecnologias de si se vinculam ao sujeito com mundo interior. Nesse sentido, talvez possamos dizer que a tecnologia da identidade, atrelada à máquina freudiana de autocensura, age em congruência com a tecnologia política dos indivíduos, de modo que uma acaba refletindo na outra ou interferindo na outra. Tanto a polícia quanto a identidade são tecnologias que operam através da censura e que incidem sobre o mundo interior dos sujeitos. Analogicamente, como mostra Freud, o super-eu é a polícia do mundo interior e a polícia é o super-eu da cultura e da civilização: “a analogia entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo pode ser ampliada num aspecto importante. Pois é lícito afirmar que também a comunidade forma um Super-eu, sob cuja influência procede a evolução cultural. (...) o Super-eu da cultura, exatamente como o do indivíduo, institui severas exigências ideais, cujo não cumprimento é punido mediante ‘angústia de consciência’.” (FREUD, 2011c, p.89) Com base nisso, explica-nos Butler que, para psicanálise “o ideal do sujeito corresponde, na psiquê, ao ideal do eu que o super-eu consulta, por assim dizer, a fim de medir o eu. Lacan redescrive esse ideal como a ‘posição’ do sujeito no simbólico, a norma que instala o sujeito na linguagem e, então, nos esquemas disponíveis de inteligibilidade cultural.” (BUTLER, 1997, p.86, minha tradução)



Como se pôde perceber, através do preceito contemporâneo da estética da existência, Foucault recontextualiza a antiga ética do cuidado de si. Evidentemente, isso não quer dizer que Foucault retoma as técnicas de si da Antiguidade, transpondo-as ao nosso presente histórico. A recontextualização foucaultiana da ética do cuidado leva em consideração a condição atual do sujeito, ou melhor, parte da concepção de que hoje interpretamos a nós mesmos, seja com a ajuda da psicanálise, da sociologia, da filosofia, da religião, da biologia e etc., e de que hoje somos dotados de uma realidade interior. Por conseguinte, talvez Foucault reatualize a técnica, entendida como a concepção de que o si pode se constituir criticamente e de que sua vida pode ser modificada como uma obra de arte, sob o bojo da tecnologia. Assim, Foucault permite pensar nas diversas maneiras pelas quais o cuidado se atrela ao conhecimento e o conhecimento justifica o cuidado, pois a estética da existência não rompe com a hermenêutica de si, mas a rearticula tecnologicamente, subvertendo a tradição filosófica do conhecimento por meio da recepção da cultura do cuidado. A espiritualidade ascética que, de acordo com a presente tese, tangencia a estética da existência, não privilegia o cuidado em detrimento do conhecimento, porém, é importante frisar que ela tampouco abarca o conhecimento universal, necessário e transcendental. Portanto, através das tecnologias que se articulam à estética da existência, torna-se possível pensar em outras correlações da teoria com a prática, isto é, em correlações reflexivas que não visam transformar a teoria em fundamento e a prática em aplicação objetiva e terminante da teoria. Inclusive, talvez possamos imputar tal dimensão tecnológica às filosofias de Foucault e de Butler, já que no caso de suas investigações a prática do cuidado incita à reflexão que produz conhecimento e este, por sua vez, reincide sobre as práticas que, modificadas e modificando-nos, incitam novas reflexões. Ademais, estetizar a existência é se modificar interna e externamente, pois o poder, como mostra Butler, tem uma vida psíquica e social, ou seja, as extremidades da consciência tocam as da sociedade e vice-versa. Butler nos faz atentar para a sutil distinção foucaultiana entre a técnica e a tecnologia e, a partir disso, permite-nos compreender que a psiquê, no que tange à constituição crítica de nós mesmos, também pode resistir à normalização, ou ainda, que ela não é apenas “um efeito aprisionador a serviço da normalização.” (BUTLER, 1997, p.87, minha tradução) Sendo assim, as tecnologias da sociabilização, da imaginação e da simbolização estetizam a vida na medida em que, por meio da estratégia do mundo plural, mitigam as fronteiras entre a instância interna e a instância externa dos indivíduos que buscam estetizar a si mesmos. Foucault explica que toda a tecnologia “reveste no curso de seu desenvolvimento e de sua



história: um sonho, ou melhor, uma utopia; em seguida, uma prática onde regras regem verdadeiras instituições; e enfim uma disciplina acadêmica.” (FOUCAULT, 2001, nº 364, p. 1640, minha tradução) Podemos dizer que hoje as tecnologias do mundo plural são academicizadas principalmente pelas Humanidades e que, desse modo, elas subvertem os primórdios acadêmicos da *Polizeiwissenschaft*. Em seguida, também podemos dizer que elas regem verdadeiras instituições, como as do amor e da amizade e, por fim, que elas revestem não apenas um sonho, mas todos os sonhos do mundo, os quais, em sua multiplicidade, referem-se à contra-utopia dos amores medúsicos e não à utopia do amor narcísico. Então, as tecnologias do mundo plural compreendem e fazem do si um dos principais problemas políticos da contemporaneidade, na medida em que a ele articulam, por meio do princípio ético da estética da existência, “a política como prática e a política como saber.” (*Ibidem.*, p.1637, minha tradução)

Seja como for, tal que diz Nietzsche, “em toda filosofia há um ponto no qual ‘a convicção’ do filósofo entra em cena: ou, para falar na linguagem de um antigo mistério: *adventavit asinus pulcher et fortissimus* [chegou o asno belo e muito forte].” (NIETZSCHE, 2005a, §8, p.14) Evidentemente, o mundo plural é mais do que uma estratégia, é a convicção em torno da qual construo minha tese, convicção que incessantemente repito para mim e para os outros na tentativa de subverter a precária lógica do narcisismo que nos sacrifica – do narcisismo que, nos sacrificando, impede-nos de nos movimentarmos em direção ao presente e de nele intervirmos de forma direta. Tal convicção não decorre da crença na superioridade maiúscula do Outro, ou seja, ela não é uma convicção pura de origem metafísica que funda, como mostra Butler, a partir de Adorno e de Foucault, a moral de tipo abstrata, a saber, a moral que se volta ao código. Diferentemente, o mundo plural é uma convicção insolente que passou a me interpelar a partir do momento em que abandonei a imagem extirpadora do bom Humano ou do Humano de bem: mais precisamente, a partir do momento em que percebi a minha própria diferença e a diferença dos outros no mundo. À medida que a convicção do mundo plural nos orienta, damos-nos conta de que não precisamos nos culpar por não nos sacrificarmos pelo Outro, por lhe nadificarmos em nós mesmos, por lhe extirpamos de nossa vida psíquica e, simultaneamente, por resistirmos à socialização, por tentarmos, enfim, estilizar a nossa própria existência. Contudo, isso não quer dizer que estejamos isentos da culpa: ainda precisamos da culpa e ainda precisamos nos culpar, mas não pelos mesmos motivos, pelos mesmos símbolos e pelas mesmas pessoas. Hoje, a culpa não é abstrata, hoje ela é social e, enquanto tal, é sentida quando o si é sacrificado em nome dos

anacronismos da civilização, quando a máscara fálica impede a transgressão, quando a estagnação de tipo conservadora fecha as portas da casa e fecha as portas da alma, quando o tempo presente é destruído pela covardia que mortifica o si e que o faz esquecer de sua própria convicção em nome da convicção do Outro ou no Outro. A culpa social é sentida quando o si, percebendo-se como parte do mundo plural, esquece de perguntar: E agora? Como preciso agir agora? É com base nesta indagação que prossigo em direção aos próximos ensaios, onde não irei me ater aos possíveis entrecruzamentos do estoicismo com o platonismo, aos diferentes momentos do cristianismo, às rupturas e às continuidades entre a relação de Butler com Foucault e de ambos com a psicanálise; onde tampouco distinguirei, a partir de um zelo científico, Blanchot de Duras; onde Adorno e Sarah Kofman porventura aparecem para me ajudar e não para serem decodificados e recodificados. Não se trata disso: trata-se, antes, de um impulso reflexivo cuja vontade é a de indicar possíveis saídas em direção ao tempo presente. A miséria do mundo e a miséria do amor que se vive no mundo nos sufoca, sabota-nos, destrói-nos, fazendo-nos esquecer do presente e de todos os sonhos que ele abarca – de todos os sonhos do mundo. Com efeito, nesta tese nada é absolutamente definido e as hipóteses não são exaustivamente elaboradas – em parte porque não sou capaz e em parte porque não quero proceder desta maneira. Se assim o fizesse, sentir-me-ia culpada, já que abandonaria o presente em nome de um dever analítico que me renderia certa consistência interpretativa, mas que dificilmente faria de minha investigação uma intervenção. Talvez o meu impulso reflexivo seja mais artístico do que filosófico, não sei dizer – e é bem provável que não seja nenhum dos dois, mesmo que, sem dúvida, sempre tenha sido ético e político. Passo, então, às próximas páginas, nas quais tentarei reintroduzir a lembrança do tempo presente a partir da comparação entre a tradição da espiritualidade ascensional e a cultura ascética do cuidado de si.

„Ja, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin.“

(Christian Dietrich Grabbe – *Hannibal*)

## CAPÍTULO 2

### COMO NÃO ESQUECER DE VIVER O PRESENTE

#### 2.1 PARA REINTRODUZIR A LEMBRANÇA DO TEMPO PRESENTE

A relação do si mesmo com o tempo presente se delineia como um problema ético-político tanto para Pierre Hadot quanto para Michel Foucault. Ambos retornam ao passado filosófico do estoicismo e, respectivamente, ao passado das literaturas de Goethe e Baudelaire para nos lembrar dos motivos pelos quais o preceito moral que predica viver o presente ainda se faz urgente. Para Pierre Hadot e para Michel Foucault, a vida que tenta viver o presente corresponde à vida que faz a experiência da espiritualidade do amor, isto é, corresponde à existência que deseja e age em virtude da sua própria transformação ética e de sua intervenção política no mundo. A espiritualidade do amor parece residir, seja no âmbito da tradição dos exercícios espirituais hadotianos ou no da cultura da estética da existência foucaultiana, no caráter transformador das práticas afetivas, as quais ao mesmo tempo constituem e são constituídas pela preparação ascensional ou ascética que habilita o acesso do si à verdade. (HADOT, 2008, p.57; FOUCAULT, 2010, p. 16) O amor confina com a espiritualidade na medida em que possui uma dimensão ético-política que nos insere no presente, como explica Hadot, ou na medida que nos proporciona a sua criação, como mostra Foucault. Mais precisamente, no caso de Hadot a espiritualidade do amor se atrela à experiência *excepcional* do presente, que oferece aos amantes a possibilidade de suas próprias modificações, através da identificação com o Todo e da subsequente conformidade ao Destino. (HADOT, 2008, p.82) Diferentemente, Foucault parece nos propor que a espiritualidade do amor não decorre desta experimentação excepcional do presente, mas antes impele à sua fabricação *como que por ficção*. (FOUCAULT, 2015b, p.48) Sendo assim, no decorrer deste capítulo gostaria de elaborar a relação entre os vínculos sociais e a experiência do tempo presente no que concerne à transformação ética do si mesmo e à sua intervenção política no mundo. Por um lado, apoio-me nas interpretações de Hadot acerca das continuidades entre o estoicismo e Goethe no que tange à tradição dos exercícios espirituais; por outro lado, sob a chave da estética da existência foucaultiana, debruço-me sobre as possíveis conexões entre o cuidado de si estoico e o dandismo de Baudelaire.

Os supracitados entrecruzamentos entre filosofia e literatura, respaldados pelos exercícios espirituais e pela estética da existência, conduzem-nos a duas respostas distintas à pergunta que manifesta a premência da relação do si com o tempo presente. Estas duas respostas decorrem das diferenças teóricas entre Hadot e Foucault no que diz respeito ao estatuto filosófico do presente e dos vínculos afetivos relativamente à arte de viver. A excepcionalidade do tempo presente em Hadot se definiria pelo caráter utópico da espiritualidade do amor, que desloca o si e o outro à eternidade do tempo e à totalidade do espaço, pois o instante que circunscreve o êxtase fusional dos amantes, representado por Fausto e Helena, é “‘símbolo do Ser, se nos recordamos que Goethe definiu o símbolo como a ‘revelação, viva, no instante, do inexplorável.’” (HADOT, 2008, p.82, minha tradução) Em contraposição, a ficcionalidade do tempo presente em Foucault se atrelaria ao aporte crítico da espiritualidade do amor, a qual insere os laços afetivos no quadro da “arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida.” (FOUCAULT, 2015b, p.39, minha tradução) A arte da crítica subsidiaria o êxtase atinente à comunicação que simultaneamente aproxima e distancia os amantes, de modo a movê-los para fora daquela utopia que tenta apagar a finitude e a incompletude do si mesmo, por meio da idealização do que se apresenta como trivial. Segundo Foucault, “(...) fazer amor é sentir o corpo refluir sobre si, é existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro.” (FOUCAULT, 2013b, p. 16)

Talvez seja possível admitir que, conforme Hadot e Foucault, os vínculos afetivos sejam capazes de conduzir a vida à experiência do presente na medida em que o ato de amar consiste no movimento que relaciona um amante ao outro e no movimento que os relaciona ao mundo. Ambos os autores parecem se atrelar à antiga discussão entretida pelos estoicos acerca do tempo. Como explica Émile Bréhier, a duração do presente se delimita pela presença do ato que incide causalmente sobre o si, o outro e o mundo: “o presente não é, portanto, momentâneo, pois ele dura tanto quanto o ato, mas é limitado enquanto o próprio ato.” (BRÉHIER, 2012, p.102) De modo geral, para estoicos o tempo concerne à dimensão de todo e qualquer movimento que nos atrela à movimentação do mundo. Como explica Simplício: “No que concerne aos estoicos, Zenão diz que o tempo é a dimensão de todo e qualquer movimento, ao passo que Crisipo diz que o tempo é a dimensão do movimento do mundo.”<sup>88</sup> No estoicismo, a experiência

---

<sup>88</sup> [τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἀπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως] (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 8.350.15, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.301, minha tradução)

do presente está imbricada ao movimento das ações por meio das quais os indivíduos se entrelaçam física e eticamente, pois a modificação do *êthos* se faz em razão da disponibilidade causal do si mesmo, isto é, em decorrência da capacidade deste para agir sobre si e sobre os outros, mas também para sofrer a interferência de suas próprias ações ou de ações externas.<sup>89</sup> Ademais, o tempo presente representa as mudanças instauradas no e pelo mundo, já que as transformações éticas do si e do outro são capazes de incidir em menor ou maior proporção sobre o cosmos. Isso significa que o mundo está disposto de certa forma em relação aos indivíduos que o constituem e que estes estão dispostos de certa forma em relação ao mundo que os abarca.<sup>90</sup> O presente corresponde aos pontos que resultam de tais entrelaçamentos e que arrematam o acontecimento transformador atinente aos movimentos de amor por si, pelos outros e pelo mundo. Em outras palavras, de acordo com a terminologia estoica, o presente se classificaria como o estado incorpóreo que denota tanto a transformação ética de si e do outro quanto a modificação política do mundo, de tal modo que o amor se constitui como a ação que movimenta estes três elementos e que estabelece o vínculo entre eles.

Aparentemente influenciados pelo estoicismo, Hadot e Foucault nos mostram que não estamos necessária e simplesmente fadados à presença do presente, ou melhor, à sua experiência, como diria Epicteto, concerne à instância de tudo aquilo que depende de nós, e não à realidade do que independe do nosso esforço.<sup>91</sup> Como veremos, a condução

---

<sup>89</sup> “O termo ‘causa’ aplica-se unicamente a um corpo que esteja ativamente envolvido em algum processo ou seja responsável por algum estado. Essa restrição também explica um aspecto da teoria estoica que a princípio é de compreensão difícil, a saber, sua distinção peculiar entre causa (*aition*) e efeito (*apotelésma*). Embora essa distinção nos pareça componente natural de qualquer língua, ela não só foi invenção dos estoicos, seita relativamente tardia de filósofos da Era Helenística, como também tinha para eles sentido especial. Ao contrário do que se possa imaginar, o efeito não é o próprio corpo atingido, mas meramente alguma mudança ou diferença de estado nesse corpo. Os efeitos são, portanto, classificados como estados incorpóreos das coisas. Como explica Sexto Empírico (M IX 211): ‘um corpo, como uma faca, torna-se para um corpo, a carne, a causa de um predicado incorpóreo (*kategórema*), a saber, ser cortado; ou, por outro lado, um corpo, o fogo, torna-se para um outro corpo, a madeira, a causa do predicado ser queimado.’ Pondo a parte a questão a respeito de por que os estoicos associam as mudanças ou efeitos a predicados, fica claro que tais efeitos incorpóreos em si mesmos não podem agir como causas de mudanças em outros corpos.” (FREDE, 2006, p.209-210)

<sup>90</sup> “Obviamente [conforme o estoicismo] as partes do mundo, inclusive nós mesmos, são causalmente atingidas, como corpos, por seus vizinhos físicos, mas, sob outra descrição, elas são de algum modo mudadas, embora não haja alteração interna por tudo o que acontece em qualquer parte do mundo.” (BRUNSCHWIG, 2006, p.256)

<sup>91</sup> “Entre os entes, há os que dependem de nós e os que não dependem de nós. Aquilo que depende de nós: julgamento, impulso, desejo, repulsa, em uma palavra, tudo que diz respeito ao nosso próprio esforço. Aquilo que não depende de nós: o corpo, a propriedade, as opiniões que outros possuem de nós, os cargos públicos e tudo o que não diz respeito ao nosso próprio esforço.” [Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἐκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν

do si mesmo em direção ao presente não diz respeito a uma tarefa individualista egoísta, a qual envolveria o recalque da influência dos outros sobre o movimento de transformação do sujeito. Da mesma maneira, o tempo presente não está necessariamente dado à vida dos indivíduos, pois se o concebemos como uma intuição que predetermina a nossa relação com o mundo, corremos o risco de recalcar o fato de que viver o presente ou se colocar em presença do presente também depende do esforço ético do si mesmo. A experiência do presente manifesta ao mesmo tempo a faceta individual e social da vida no mundo, e talvez possamos afirmar que Hadot e Foucault tenham detectado, ao retomarem a antiga definição da filosofia como arte de viver, a crise relativa a este paroxismo que constitui a existência voltada ao presente. Por um lado, mediante o isolamento do indivíduo na privacidade de sua introspecção, deparamo-nos com a redução da vida à saudade e ao arrependimento em relação àquilo que fora feito, ou seja, neste caso o indivíduo, conformando-se aos limites da casa, resguarda-se do mundo e se enfraquece social e politicamente. Por outro lado, na completa exposição da existência à demanda e à proteção social dos outros ou do Outro, defrontamo-nos com a progressiva destruição da subjetividade e com a iminente redução da vida à busca por um futuro no qual os sujeitos seriam impedidos de intervir distintamente no mundo e no qual o engajamento ético do indivíduo em relação à transformação de sua realidade psíquica e pessoal seria desvalorizado como politicamente irrelevante para a modificação da sociedade.<sup>92</sup> A crise ético-política que nos arrebatava revela a desarticulação entre a vida e o presente, denunciando o aprisionamento da existência no saudosismo culposos do passado ou na ansiedade correlata a um futuro incerto. Como explica Hadot, “o passado não depende mais de nós porque foi definitivamente fixado, o futuro não depende de nós porque ele ainda não é.” (HADOT, 2008, p.52, minha tradução) Estamos sufocados por tudo aquilo que foi e por tudo aquilo que ainda não é, de maneira que não conseguimos nos mover e muito menos modificar a circunstância de nossas vidas. A nossa falta de movimento parece estar, de alguma forma, relacionada com a nossa incapacidade de agir

---

δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.] (EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 1.1, p. 14, minha tradução)

<sup>92</sup> De acordo com Butler, o paroxismo que constitui a existência voltada ao presente, relativo à faceta ao mesmo tempo individual e social da vida no mundo, conduz-nos à confrontação de dois problemas: “o primeiro consiste em saber viver a sua própria vida de maneira correta, de tal modo que possamos dizer que nós levamos uma boa vida no interior de um mundo no qual a boa vida é estruturalmente ou sistematicamente proibida ao maior número. O segundo problema consiste em saber qual é a forma que esta questão pode tomar para nós hoje. Dito de outro modo: como o momento histórico no qual nós vivemos condiciona e influencia a forma da questão em si mesma?” (BUTLER, 2012, p.1, minha tradução)



e de sofrer, de amar e de ser amado, isto é, de existir na centelha das espadas que entrelaçam o individual e o social. Nesse sentido, o enigma que agora se impõe reúne duas questões, uma negativa e outra positiva: Por que não podemos nos mover? Como podemos nos mover?

## 2.2 DOS MOVIMENTOS EM DIREÇÃO AO PRESENTE: ÉROS E ÁSKESIS

A diferença concernente ao estatuto filosófico do presente em Hadot e Foucault parece se atrelar ao quadro daquilo que este designou por “espiritualidade”, e não ao quadro da “filosofia”, majoritariamente concebida, na modernidade, como o pensamento responsável por fundar o método capaz de garantir a aquisição do conhecimento por parte do sujeito previamente determinado como substância racional. Em contraposição a tal noção de filosofia, a espiritualidade, cuja tradição remonta às filosofias da Antiguidade greco-romana, pergunta pelo preço ético e político que o sujeito precisa pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2010, p.15) Isso significa que Hadot e Foucault não se diferenciam pela definição analítica do presente, mas sim pela forma como compreendem a vivência da dimensão temporal que abarca a transformação do si em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. Mais precisamente, Hadot e Foucault se distinguem quanto à experiência do acesso do sujeito à verdade que o circunda e o significa em sua modificação ético-política. De acordo com Foucault, no caso da espiritualidade “a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade.” (*Ibidem*, p.16) A referida transformação do sujeito demandada no exercício da espiritualidade corresponde à “forma de um movimento que arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual.” (*Ibidem*.) A atualidade atinente à condição da qual o sujeito é arrancado não concerne à experiência do tempo presente, pois esta se faz, como apontamos acima, pela experiência do ato de transformação. Sendo assim, talvez possamos afirmar que o sujeito é arrancado, através de sua dedicação ao movimento de modificação do si, daquela condição atual de inércia que, ao aprisioná-lo à fixidez do passado e à expectativa do futuro, impede-o de viver o presente. Segundo Foucault, historicamente existem dois movimentos que buscam liberar o si da estagnação ético-política e que visam, portanto, habilitar o seu acesso à verdade. Trata-se do movimento ascensional e do movimento ascético, os quais também podem ser denominados, em referência às filosofias greco-romanas, *éros* e *áskesis*:

(...) (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele e o ilumina). Chamemos esse movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja seu sentido, de movimento do *éros* (amor). Além dessa, outra forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese. *Éros* e *áskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade. (*Ibidem*, p.16)

Com efeito, a espiritualidade do amor não se atrela apenas ao movimento do *éros*, ou seja, o movimento da *áskesis* também se constitui pelo esforço do si mesmo em torno do afeto por si, pelos outros e pelo mundo, pois em ambos os casos, através do amor o si transforma o seu próprio *êthos* e se torna capaz de interferir politicamente no cosmos. Em outras palavras, a intenção de Foucault quando faz uso do termo “*éros*” para denotar o movimento ascensional do si em direção ao presente não é a de desvincular o amor da *áskesis* para vinculá-lo exclusivamente à experiência da ascensão. Foucault nos mostra que o *éros* e a *áskesis* correspondem a dois modos distintos de se experimentar o amor como um movimento que entrelaça o si, os outros e o mundo e, assim, a duas maneiras diversas de se vivenciar o presente. A partir disso, talvez possamos afirmar que o movimento do *éros* remonta prioritariamente à tradição socrático-platônica dos exercícios filosóficos, para a qual o amor do si por si mesmo, pelos outros e pelo mundo se fundaria no amor originário pelo Divino. A ascensão do si mesmo em relação à Verdadeira Beleza revela a verdade concernente à essencialidade da identificação entre a razão humana e a razão divina, de maneira a fundamentar o fluxo erótico que, sob a lógica narcísica do espelho, aproxima o si, o outro e o mundo. O movimento do *éros* parece instaurar e repousar sobre o narcisismo que articula a reciprocidade do amor à simetria essencial entre os amantes. Estes buscam em si mesmos o reflexo da beleza divina, ou melhor, o desejo de amar seria despertado pela divindade que pode ser refletidamente contemplada pelo si através do olhar do outro que lhe serve de espelho e que, enquanto tal, revela-lhe a perfeição, a plenitude e a eternidade da união entre a alma humana e a divina. Como explica Jean-Pierre Vernant, cada um “serve ao outro de espelho, onde no olho daquele que o defronta é o reflexo redobrado de si mesmo que se percebe e que se persegue no desejo.” (VERNANT, 2011, p.160, minha tradução) O amor vivido no âmbito do movimento ascensional possui uma estrutura triangular unitiva, isto é, o afeto do si pelos

outros é condicionado ao amor pelo divino que se constitui como parâmetro normativo da transformação ética dos amantes. O êxtase erótico representaria o genuíno desejo que os amantes possuem pela fusão com o Outro, pois este concerne à verdade da alma daquele belo corpo com o qual o si se relaciona afetuosamente. Como mostra Vernant, somente este Outro “pode fundar o valor erótico do meu semelhante e o meu próprio, tornando-nos belos um para o outro e cada um para si porque iluminados, os dois, por uma mesma luz, aquela que projeta a fonte inesgotável de toda a beleza.” (*Ibidem.*, p.167, minha tradução) Ademais, segundo Foucault, o movimento do *éros* é transcendental e circular, visto que o si mesmo se ultrapassa para aceder ao divino e, simultaneamente, retornar a si de modo a se constituir por assimilação ao Outro que o rege na racionalidade:

(...) ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso. É este o círculo platônico ou, em todo caso, o círculo neoplatônico: conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homoiôsis tō theō* aí está presente. (FOUCAULT, 2010, p.173)

Em distinção ao *éros*, o movimento da *askesis* parece se referir principalmente à cultura de si vigente nas filosofias do período helenístico-romano. Conforme Foucault, a *askesis* cínica, estoica e epicurista rompe com o caráter do movimento do *éros* instaurado pela tradição socrático-platônica porque o trabalho ascético de si para consigo não se articula à prática do amor estruturado na triangulação unitiva, que conecta o si ao outro em virtude do desejo incondicional pelo divino, e porque a ascese não se delineia como um movimento transcendental circular. A partir das interpretações que Foucault dedica ao cuidado de si estoico somos capazes de perceber que a *askesis* concerne ao “movimento pelo qual, sem nunca perder de vista este mundo e, no seu interior, nós e o que aí somos, é-nos [permitido] apreendê-lo em sua globalidade.” (FOUCAULT, 2010, p.253) Talvez possamos afirmar que o amor vivenciado asceticamente incita e é incitado pela verdade relativa à pluralidade do mundo constituído por corpos peculiarmente qualificados, os quais, ao mesmo tempo, manifestam e estabelecem entre si continuidades e rupturas identitárias.<sup>93</sup> O acesso à verdade acerca da pluralidade do cosmos não depende

<sup>93</sup> “(...) no caso das disposições complexas existem as formas individuais, em referência às quais os estoicos falam do peculiarmente qualificado, que concerne ao mesmo tempo ao que é adquirido e destruído, bem como ao que mantém ao longo de toda a vida a sua complexa disposição.” [(...)εἴ γε καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων τὸ ἀτομωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ

da contemplação do divino pelo olhar do amante que o reflete, mas sim da multiplicação das interações sociais através da exercitação da crítica em relação aos valores vigentes que incidem sobre o si, os outros e o mundo. Como mostra Foucault, “crítica, pois, da primeira infância e das condições em que ela se desenrola. Crítica também do meio familiar. (...) Em terceiro lugar, finalmente, (...) toda a crítica da formação pedagógica dos mestres.” (*Ibidem.*, p.87) A espiritualidade ascética do amor não se atrela à lógica narcísica do espelho, já que o outro com o qual o si se relaciona criticamente não manifesta a essencialidade da identificação entre a razão humana e a divina, mas representa, a partir de sua complexa disposição, uma diversidade de qualidades que simultaneamente o distanciam e o aproximam do si. Ao se defrontar e cuidadosamente se entrecruzar com as diferenças do outro, o si dedicado à ascese transgride os seus próprios limites de modo a se tornar o que até então não havia sido no mundo. (*Ibidem.*, p.87) No caso da *áskesis*, a reciprocidade do amor repousa sobre a mútua possibilidade da diferença entre o si e o outro, ao invés de se vincular, como no âmbito do *éros*, à mútua possibilidade da fusão com o Outro. Isso não quer dizer que a peculiaridade do outro com o qual o si se relaciona exclua a experiência da igualdade. Com efeito, ela se faz tanto pela vivência das qualidades que por vezes identificam o si e os outros, quanto pela percepção de que o mundo é comum e plural porque compartilhado entre e por corpos igualmente peculiares.<sup>94</sup> Desse modo, explica-nos Foucault, o movimento da *áskesis* se situou no cerne do cuidado de si helenístico-romano que se constituiu como “uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.” (*Idem.*, 2011b, p.50)

Com base nessas considerações acerca da espiritualidade como *éros* e da espiritualidade como *áskesis*, talvez seja possível afirmar que a interpretação hadotiana dos exercícios espirituais os circunscreve na tradição do *éros* socrático-platônico, ao passo que a interpretação foucaultiana da estética da existência a atrela à cultura da *áskesis* helenístico-romana. Para Hadot, a intrínseca conexão entre a filosofia estoica e a

---

αὐτὸ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει] (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis libros de anima* 11.217.36, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.173, minha tradução)

<sup>94</sup> Crisipo, no segundo livro *Sobre o movimento*, diz: “o mundo é um corpo completo, as suas partes não são completas, pois estão dispostas de certo modo em relação ao todo e não são por si mesmas.” [‘τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ’ αὐτὰ εἶναι’] (PLUTARCO, *De Stoicorum Repugnantiis* 1054.F.1, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.179, minha tradução)

literatura de Goethe se fundamentaria na atitude universal instaurada pelo *éros* na história da filosofia. Hadot nos explica que o *éros* dá à busca pela transformação de si “o caráter de uma experiência vivida, viva, de uma presença” eterna e fundamental, e que isto “é verdadeiro para Platão, mas também para toda filosofia” que se propõe como arte de viver. (HADOT, 2001a, p.204, minha tradução) Ademais, conforme Hadot, o tema concernente ao movimento ascensional em direção ao presente foi descrito pelas filosofias da Antiguidade greco-romana e retomado “em abundância por toda a literatura ocidental, notadamente por Pascal, Voltaire, André Chernier, [e] sobretudo por Goethe.” (*Ibidem.*, p.263, minha tradução) Diferentemente, Foucault entrevê a furtiva conexão entre a filosofia estoica e o dandismo de Baudelaire em virtude da atitude crítica inaugurada por ocasião da *áskesis* helenístico-romana. Segundo Foucault, o tema do movimento ascético do si mesmo em direção ao presente nunca foi tão forte quanto na época helenística e romana; entretanto, “podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas (...).” (FOUCAULT, 2010, p.224) A partir disso, somos capazes de perceber que o interesse de Hadot pelo estoicismo reside, acima de tudo, nas possíveis continuidades entre esta filosofia e o platonismo, ao passo que Foucault, como mostra Thomas Bénatouïl, parece se interessar principalmente pelo “anti-platonismo da filosofia helenística e, em particular, o do estoicismo. Para Foucault, o platonismo representa a subordinação do cuidado de si a um conhecimento de si totalizante que implica na conversão a um real transcendente.” (BÉNATOUÏL, 2003, pp. 30-31, minha tradução) Não discuto na tese os pormenores relativos às diferenças histórico-metodológicas sobre os quais repousam as interpretações de Hadot e Foucault acerca dos enlaces entre a filosofia como arte de viver na Antiguidade e na modernidade.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> A diferença vinculada à atitude universal dos exercícios espirituais, que remonta ao *éros* platônico, e a atitude crítica da estética da existência, que remonta à *áskesis* do cuidado de si helenístico-romano, recai sobre a maneira pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault entrecruzam historicamente a Antiguidade e a modernidade, bem como sobre o modo pelo qual ambos postulam a prática dos exercícios espirituais e da estética da existência na contemporaneidade. Mais precisamente, a partir dos exercícios espirituais Pierre Hadot elabora uma experiência universal ou universalizante da história da filosofia ocidental, enquanto Michel Foucault, a partir da estética da existência, desenvolve uma experiência singular e contingente da historicidade concernente às diversas verves filosóficas do Ocidente. Como explica Lorenzini, os exercícios espirituais desencadeiam práticas *supra*-históricas e a estética da existência práticas *trans*-históricas relativamente aos enlaces entre a Antiguidade e a modernidade no que se refere à filosofia como arte de viver. Por um lado, para Hadot “os exercícios espirituais acabam sendo, em realidade, práticas nem tanto *trans*-históricas, mas *supra*-históricas: seu valor e seus efeitos concretos não se dobram às leis da história,

Contudo, para que seja possível compreender a diferença entre a experiência do tempo presente no que tange aos exercícios espirituais e à estética da existência não posso deixar de mencionar a influência do platonismo sobre a leitura hadotiana acerca do estoicismo e de toda a tradição filosófico-literária dos exercícios espirituais, bem como a valorização interpretativa, por parte de Foucault, do anti-platonismo atrelado ao estoicismo e à cultura que se esboça, através da história, como a série das difíceis tentativas para reconstituir uma estética e uma ética do eu.<sup>96</sup>

### 2.3 VIVER O TEMPO PRESENTE: ENTRE O IDEAL E A FICÇÃO

Hadot e Foucault parecem ser igualmente influenciados pela concepção estoica de que a vivência do tempo presente diz respeito à experiência da dimensão do movimento do si em relação ao outro e destes em relação ao mundo. Se assim for, talvez possamos afirmar que ambos concordariam com o estoicismo no que se refere à formulação segundo a qual o tempo presente consiste no estado incorpóreo que resulta do acontecimento relativo ao entrelaçamento afetivo entre o si, o outro e o mundo e que, enquanto efeito do ato de amar, o presente denota a transformação ético-política destes três elementos. Além disso, Hadot e Foucault parecem se inspirar no estoicismo quando associam a experiência do presente à preparação ética do sujeito para a aquisição da verdade. O presente é presenciado pelo sujeito na medida em que este se esforça na busca pela boa vida e, simultaneamente, na busca pela verdade que envolve e significa a sua transformação. Isso quer dizer que, conforme os estoicos, nem toda a mudança enfrentada

---

eles permanecem, ao contrário, *universais*, e isso porque eles estão enraizados na ‘natureza’ humana.” (LORENZINI, 2014, p.317, minha tradução) Por outro lado, Foucault está “convencido da importância de insistir sobre as descontinuidades históricas, e isso nem por ‘amor’ às descontinuidades enquanto tais, nem a fim de negar a existência de certos processos ou continuidades transhistóricos, mas precisamente por guardar sempre no espírito que seria necessário estudar cada forma de experiência em sua singularidade e em sua contingência.” (*Ibidem.*, p.321, minha tradução)

<sup>96</sup> Não tenho por objetivo averiguar qual das leituras, se a de Hadot ou a de Foucault, é filosófica e filologicamente mais fidedigna ao estoicismo, já que estou interessada, sobretudo, em compreender as ressonâncias ético-políticas das respectivas interpretações sobre a vida na contemporaneidade. Todavia, faz-se importante ressaltar que as duas reconstruções históricas em relação ao estoicismo são possíveis, ou seja, tanto a hadotiana, que conecta a filosofia estoica à tradição platônica do *éros*, quanto a foucaultina, que privilegia a singularidade do estoicismo em relação ao platonismo, enfatizando a influência do cinismo sobre a *askesis* estoica. No que diz respeito ao diálogo entre Hadot e Foucault, a esquematização histórica do estoicismo é importante para que possamos perceber, de modo geral, aquilo que cada um dos autores privilegia na Antiguidade filosófica, em qual perspectiva ambos circunscrevem suas análises sobre o estoicismo e sob qual prisma filosófico eles desenvolvem suas próprias interpretações acerca do aporte ético-político dos exercícios espirituais e da estética da existência na contemporaneidade.



no decorrer da existência consiste em um movimento em direção ao presente, ou seja, certas mutações somáticas pelas quais os indivíduos passam, sejam elas provenientes de intervenções fortuitas ou não fortuitas, não estão necessariamente atreladas ao movimento capaz de conduzi-los ao presente. As transformações concernentes à constituição física dos indivíduos são abarcadas pela dimensão do tempo presente quando vivenciadas em relação à espiritualidade do amor, cuja prática, ascensional no caso de Hadot ou ascética no caso de Foucault, permite que o si elabore o amor por si mesmo e, assim, aproprie-se das diversas constituições que perpassam a sua existência.

De acordo com Sêneca, “cada idade tem sua constituição própria, que difere da infância para a puberdade, a adolescência e a velhice, e todos os homens se adaptam à constituição que de momento é a sua.” (SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Carta 121.15, p.681) No entanto, a partir da juventude as mudanças que abarcam a constituição do indivíduo só são dimensionadas pelo presente quando circunscritas no âmbito da movimentação ética do si mesmo. Apenas desse modo os indivíduos adultos se tornam capazes de se vincular “apropriadamente àquela constituição na qual existem.” (*Ibidem.*) Hadot, em consonância com o estoicismo, explica-nos que as crianças se atrelam espontaneamente ao tempo presente. A alta sabedoria atinente à vida que vive o presente consiste, segundo Hadot, em uma sabedoria infantil, de tal forma que, “para Goethe, ‘a saúde do momento’ dos antigos se torna aqui uma sabedoria de criança, isto é, uma disposição espontânea para viver no presente e acolhê-lo com alegria sem refletir, sem procurar compreender.” (HADOT, 2008, p.77, minha tradução) Foucault também nos mostra que o movimento em direção ao presente se torna, na medida em que envelhecemos, um esforço que afirma, desde os primórdios da ansiedade juvenil pelo futuro até o termo da velhice que insiste em saudosamente se fixar no passado, a necessidade do cuidado filosófico em relação a si mesmo como “uma obrigação permanente que deve durar a vida toda.” (FOUCAULT, 2010, p.80) Ademais, no início da *Ética Elementar* o estoico Hierocles nos explica que o mundo, de um ponto de vista físico, consiste no desdobramento do *pneuma* (πνεῦμα), o qual dá aos corpos a capacidade da ação. O *pneuma* não se espalha da mesma maneira em todos os lugares, isto é, ele não confere consciência e razão a todas as coisas. Sendo assim, nos seres inanimados o *pneuma* ativo se desdobra como *héxis* (ἔξις), nas plantas e nos embriões como *fúsis* (φύσις) e nos animais como *psyché* (ψυχή). A variação quantitativa do *pneuma* ativo desencadeia a diferença qualitativa de cada um dos grupos descritos acima no que tange

à capacidade de intervir ativamente no mundo, de tal modo que os animais, por exemplo, possuem uma capacidade de ação maior do que as plantas, as quais são majoritariamente constituídas pela matéria responsável pelo caráter passivo dos corpos e não pelo *pneuma*. Estas diferenças gerais que acompanham a vida no cosmos também concernem à vida do animal:

O embrião certamente por todo o tempo (falo, pois, do tempo da concepção até o nascimento) permanece *fúsis*, a qual é um *pneuma* que, tendo deixado de ser semente, procede sistematicamente do começo ao fim; nos primeiros momentos do tempo a *fúsis* é um *pneuma* denso e bastante afastado da *psyché*, então quando chega perto do nascimento, afina-se, sendo lançada [para o ambiente] por atividades contínuas e com respeito à quantidade corresponde à *psyché*. Quando chega ao fim, portanto, adaptando-se ao ambiente exterior, a *psyché* se completa, já que a *fúsis* é fortalecida pelo ar circundante para se transformar em *psyché*.<sup>97</sup>

Nesta passagem Hierocles explica, em primeiro lugar, que o embrião é pneumaticamente *fúsis* e que, enquanto tal, ele se assemelha a uma planta; em segundo lugar, ele indica que a *psyché* se forma a partir de uma transformação (reorganização) da *fúsis* e que a alma da criança ainda não é racional. Mais precisamente, conforme Hierocles, tornar-se adulto corresponde a adquirir uma organização *psíquica* racional, pois a criança dispõe de uma *psyché* cujo arranjo pneumático não-racional a assemelha aos animais não-humanos. O escopo da vida da criança não envolve o esforço ético em direção ao presente, mas abarca a presença espontânea do presente. A mudança da alma da criança para a alma adulta não diz respeito a um ciclo cronológico absoluto que se aplica universalmente à realidade de todo e qualquer animal humano. Para estoicos, a mudança pneumática da alma da criança para a alma adulta depende da forma pela qual o si mesmo interage com o ambiente que o circunda e, sobretudo, da forma pela qual este incide sobre o si mesmo. De modo geral, a espontaneidade infantil relativa à vivência do presente não se deve meramente ao estatuto da constituição pneumática da alma da criança, já que a manutenção ou modificação desta também se articula à maneira pela qual o ambiente incide ética e politicamente na referida vida, dando-lhe ou não condições

<sup>97</sup> [Τοῦτον μέντοι πάντα τὸν χρόνον (λέγω δὲ τὸν ἀπὸ συλλήψεως μέχρι ἀποτέξεως) διαμένει φύσις, τοῦτ' ἔστι πνεῦμα, μεταβεβληκὸς ἐκ σπέρματος καὶ ὁδῶι κεινούμενον ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος· ἥδη δὲ κατὰ μὲν τὰ πρῶτα τοῦ χρόνου παχύτερόν πῶς ἔστι πνεῦμα ἢ φύσις καὶ μακρὰν ἀφεστηκυῖα ψυχῆς, κατόπιν δὲ τούτων κάπειδ' ἀν σχεδὸν ἥκηι τῆς ἀποτέξεως, ἀπολεπτύνεται ῥιπιζομένη τοῖς συνεχέσιν ἔργοις καὶ κατὰ τὸ πόσον ἔστι ψυχῇ διὸ δὴ καὶ θύραζε χωρήσασα ἱκανοῦται τῷ περιέχοντι, ὥστε οἶον στομωθεῖσα πρὸς αὐτοῦ μεταβαλεῖν εἰς ψυχὴν.] (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, I.11, 2009, p.2, minha tradução)

para a apropriada experiência da infância e para a apropriada experiência do amadurecimento. Tornar-se adulto consiste em um processo de rearranjo pneumático da alma que se articula à diferença de atitude dos outros em relação ao si e deste em relação a si mesmo, pois o si se torna adulto na medida em que toma consciência de sua estrutura psíquica, responsabilizando-se eticamente por seus próprios atos e, desse modo, relacionando-se com os outros e com o mundo com base na distinção daquilo que depende e não depende de seu esforço racional. Parece ser, portanto, neste sentido que o esforço relativo ao movimento capaz de direcionar o si mesmo ao presente consiste, para Hadot e para Foucault, em uma demanda cuja latência marca o início da vida adulta, visto que esta perderia a espontaneidade relativa à presença do presente e a espontaneidade concernente à experiência do amor. Com base nisso, vejamos como Hadot e Foucault compreendem a moderna recontextualização do antigo elogio estoico à atitude da criança em relação ao tempo presente.

### 2.3.1 O Ideal

Para Hadot, a criança vivencia quase que inconscientemente a excepcionalidade do instante presente, de tal modo que a sua atitude em relação à trivialidade da vida se manifesta como um amor puro e irrefletido pela natureza do Todo. A inocência da criança no que concerne à afirmação cotidiana do presente revela, de acordo com Hadot, “uma dimensão mística do estoicismo. [Como a criança], a cada momento, a cada instante, é preciso dizer sim ao universo (...)” (HADOT, 2008, p.58, minha tradução) Hadot nos explica que esta mística estoica, atrelada à tradição socrático-platônica do *éros*, teria sido recuperada pelo neoplatonismo e modernamente retomada por Goethe, que consideraria, “como Plotino, que a saúde é inconsciente, pois ela é conforme a natureza, e que a consciência corresponde a um estado de perturbação, a um estado de doença: quanto mais uma atividade é pura e intensa, menos ela é consciente.” (*Ibidem.*, p.36, minha tradução) Segundo Hadot, Goethe representaria o misticismo daquela antiga sabedoria de traços infantis pelo convite que Fausto dirige a Helena, a qual evoca “a figura da Beleza antiga, e finalmente da Beleza da Natureza.” (*Ibidem.*, p.16, minha tradução) Quando ambos dialogam extasiados um pelo amor do outro, Fausto convida Helena a se abandonar inconscientemente ao destino que os une, incitando-a a presenciar no instante presente a eternidade do tempo e a totalidade do espaço. Helena diz a Fausto: “Tão desgastada sinto-me e tão nova, unida a ti, o estranho, a toda prova.” E Fausto responde a Helena: “Não

negues um destino único e inebriante! Ser é dever, e fosse um só instante.” (GOETHE, 2011c, *Fausto II*, verso 9.415, p.407) Como podemos perceber, conforme Hadot, o elogio de Goethe à espontaneidade da criança parece repousar na facilidade que esta tem para desfrutar do presente e para se conformar ao Destino que determina a conjuntura de sua realidade. Em outras palavras, a criança ama com pureza a trivialidade que a circunda e, nesse sentido, obedece despretensiosa e inconscientemente aos desdobramentos da Natureza universal.

De acordo com Hadot, a ingenuidade da criança, a qual engloba a pureza e a obediência, compõe o arquétipo da sabedoria antiga, como retomada por Goethe. Isso não significa que Hadot associe o esforço do adulto em direção ao presente à busca pela infância perdida. Para Hadot viver o presente não é se fixar no passado, já que resgatar a criança que outrora constituíra o si mesmo não corresponde a estagnar-se em virtude do saudosismo por aquilo que fora vivido na infância, mas consiste em movimentar-se no sentido da reatualização, por e em si mesmo, da pureza do amor que conduz o si à fusão com o Todo e que eterniza o instante no qual a alegria que daí decorre é vivenciada, pois “um instante de felicidade equivale a toda uma eternidade de felicidade.” (HADOT, 2008, p.56, minha tradução) Viver o presente é rememorar, através do reflexo do olhar do outro, o Ideal que fundamenta a realidade do amor e, assim, redescobrir em si mesmo a ingenuidade da criança que obedece com pureza e prontidão à Natureza universal.<sup>98</sup> O esforço dispendido na adequação deliberada e consciente da vontade à espiritualidade ascensional visa tornar espontânea a relação do si com o ideal que manifesta a Beleza originária. Os exercícios espirituais permitem que o si reconheça, através da experiência do presente como o efeito que se segue do jogo causal entretido no âmbito de um amor narcísico, a presença do ideal no real. Segundo Hadot, é justamente a visão do ideal no real que Fausto encontra em Helena e que, de modo geral, Goethe reencontra nos antigos: “o real, para os antigos, era de alguma forma perante os olhos de Goethe um ‘real

---

<sup>98</sup> Em *Os sofrimentos do jovem Werther*, Goethe já parecia associar a inocência da criança à espontaneidade relativa à vivência do presente e à obediência em relação à Natureza. As crianças são capazes de desfrutar inconscientemente do presente, ou melhor, a conquista da tranquilidade da alma não depende do esforço relativo a uma vontade filosófica deliberada e consciente. Ao se deparar com duas crianças, Werther descreve: “A primeira vez em que a sorte de um acaso me levou para baixo das tílias, num belo meio-dia, achei aquele lugar tão solitário. Todo mundo havia ido para o campo. Só um rapagote de cerca de quatro anos estava sentado no chão segurando outro, de mais ou menos meio ano, acolhido entre suas pernas, com os dois bracinhos encostados a seu peito, de forma a lhe servir como uma espécie de poltrona. E apesar da vivacidade com que seus olhos negros giravam à volta, estava bem tranquilo. Me causou prazer aquele espetáculo: sentei-me sobre o arado que jazia ali perto, e desenhei com gosto aquela fraterna atitude. (...) Isso só fez fortalecer meu propósito de doravante me prender apenas à natureza. Só ela é infinitamente rica e só ela é que forma os grandes artistas.” (GOETHE, 2011a, p.26)

idealizado’.” (*Ibidem.*, p.26, minha tradução) O amor entre Fausto e Helena recuperaria a potência atrelada à espiritualidade do *éros*, na medida em que apresentaria ao homem moderno a possibilidade de tal vida no presente. Em outras palavras, para Hadot o homem moderno, simbolizado por Fausto, ainda é capaz de se reencontrar com o ideal da Beleza originária e de experimentar a sua presença no presente:

O instante excepcional é um momento intoxicante, no qual a existência se intensifica, no qual nós a alcançamos em seu ápice, como no encontro amoroso vivido por Fausto e Helena. Este instante de êxtase inexprimível dá a impressão de que o tempo parou e de que nós acedemos à eternidade. Nesse instante excepcional de felicidade, o homem pode abandonar-se ingenuamente, mas ele pode também tomar consciência de toda a sua riqueza, de toda a sua significação, vivê-la intensamente, interiorizá-la, nela se engajar completamente, assumi-la por meio do dom voluntário do si mesmo. De fato, quando somos invadidos pela felicidade, notadamente pelo sentimento do amor, é quase sem refletir e sem querer que nos deixamos absorver pelo presente. (...) O êxtase amoroso aparece, assim, como um êxtase cósmico. (HADOT, 2008, pp.64-65 e p.68, minha tradução)

No que tange à tradição dos exercícios espirituais, o princípio que prescreve a vida conforme o presente adquire um valor moral que responde às exigências do dever fundamentado na ideia da universalidade da Razão. Conformar a vontade a este preceito moral significa ceder à intenção divina, para qual a tranquilidade ou a salubridade da alma prefigura a finalidade da vida humana. O objetivo do esforço relativo à submissão da vontade a este autêntico dever é o de tornar cada vez mais espontâneo o movimento ascensional que assimila o si ao Divino. Goethe, explica Hadot, teria recontextualizado o movimento do *éros* ao perceber a urgência da demanda moral que requer a modificação do si mesmo no presente. Para Goethe a ascensão consiste no movimento a partir do qual o si se constitui por identificação ao divino (*verselbstigen*) e, simultaneamente, desconstitui-se como um indivíduo distinto à universalidade da Razão (*entselbstigen*). (HADOT, 2008, p.82) Como mostra Hadot, Goethe também parece recuperar, através do tema da ultrapassagem de si, o misticismo dos antigos exercícios espirituais ao afirmar que: “Para se reencontrar no infinito, o indivíduo aceita voluntariamente desaparecer (...). Abandonar-se é uma voluptuosidade”. (GOETHE *apud* HADOT, 2008, p.83, minha tradução) Por conseguinte, parece que para Goethe os amantes, ao trocarem olhares profundos, desnudam-se dos corpos que envelopavam suas almas e ultrapassam os limites de si mesmos, deslocando-se em direção à eternidade do tempo e à totalidade do espaço, ou seja, o Ideal, até então inexplorável, revela-se como a verdade do amor.

Com base na interpretação de Hadot acerca da tradição dos exercícios espirituais, talvez seja possível afirmar que a peculiaridade do animal humano em relação aos demais entes do mundo concerne à sua natureza racional, sendo justamente dela que decorre a aptidão ética, essencial a todo e a qualquer ser humano para experimentar utopicamente o amor e, assim, para vivenciar o presente como a excepcionalidade que revela o ideal no real. Nesse sentido parece que, conforme Hadot, a incapacidade para se mover em direção ao presente, manifestada pela maioria dos indivíduos na modernidade, deve-se à desconsideração da Razão universal como o ideal que fundamenta a realidade humana. A desvalorização deste traço fundamental à vida humana impede que os indivíduos experienciem o amor em sua pureza e autenticidade, ou seja, o amor deixa de ser compreendido como um movimento de ascensão e passa a ser praticado como uma atividade que visa a fútil fruição do prazer por parte do si que o obtém egoisticamente. Para Hadot, tornamo-nos incapazes de sentir o amor que Fausto sentiu por Helena na medida em que começamos a desconfiar da Beleza originária de Helena e a nos incomodar com a ingenuidade de Fausto, o qual continuava a insistir no alto valor moral e político da obediência à Natureza universal: “Ora, segundo uma tendência quase geral do pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de ‘Razão Universal’ e de ‘natureza universal’ não têm mais hodiernamente muito sentido.” (HADOT, 2017, p.188) Com efeito, o Baudelaire de Foucault, diferentemente do Goethe de Hadot, insere-se no grupo destes que tendenciosamente esvaziaram o sentido da Razão Universal e que dela desarticularam a beleza experienciada no contexto do vínculo amoroso. Porém, de acordo com Foucault, isso não quer dizer que Baudelaire teria sido incapaz de perceber a urgência da relação entre a transformação ética do si mesmo e a experiência do tempo presente. Na medida em que faz parte da história da cultura da estética da existência, Baudelaire oferece ao enigma do tempo presente uma resposta distinta daquela que encontramos em Goethe e na tradição dos exercícios espirituais.

### 2.3.2 A ficção

Foucault, como Hadot, também leva em consideração a constatação estoica de que a criança vive espontaneamente o presente. Segundo Foucault, o antigo enaltecimento da disposição infantil para se viver prontamente o presente teria sido retomado por Baudelaire justamente porque este se dedicara à difícil tentativa de recontextualizar, na

modernidade, a espiritualidade ascética do amor ético do eu por si, pelos outros e pelo mundo. (FOUCAULT, 2010, p.224) No caso do Baudelaire de Foucault, a criança não seria louvada por sua ingenuidade, como pudemos perceber nas interpretações de Hadot sobre Goethe, mas sim por sua astúcia. Nesse sentido, a espontaneidade da criança para viver o presente repousaria tanto em sua facilidade para desobedecer a ordem vigente na sociedade, a qual era representada pelo Goethe de Hadot como a destinação divina, quanto para exercer a sua singularidade no mundo e, simultaneamente, inebriar-se com a singularidade dos outros, pois, como afirma Baudelaire: “a criança vê tudo como *novidade*; ela está sempre inebriada.” (BAUDELAIRE, 2010, p.25) Baudelaire parece se interessar pela atitude espontaneamente astuciosa da criança que desobedece às normas promulgadas pelos adultos iluminados pela ideia da Razão universal.<sup>99</sup> A astúcia infantil se manifestaria à vida adulta, embrenhada na inércia decorrente da saudade ou do remorso em torno daquilo que já foi feito e da ansiedade em torno daquilo que ainda não é, como o poder ou a aptidão para a liberdade. Como mostra Bataille, para Baudelaire a “liberdade seria, a rigor, um poder da criança: ela não seria mais, para o adulto engajado na organização obrigatória da ação, que um sonho, um desejo, uma obsessão.” (BATAILLE, 2015, p.33) Para o Baudelaire de Foucault, o adulto vive o presente quando reatualiza, por meio do movimento ascético, a liberdade vinculada à astúcia infantil de outrora. Mais precisamente, segundo Foucault a liberdade da criança pode ser retomada pela ascese do adulto na medida em que este movimento se constitui pela prática da crítica, a qual incita à transgressão dos limites do real, cujo nivelamento identitário embota a singularidade da vida dos indivíduos e a diversidade do mundo em virtude do imperativo que prescreve a identificação entre o si e o Outro como o ideal ou a verdade universal, necessária e obrigatória à vida humana. Dessa maneira, a partir de Baudelaire talvez possamos afirmar que viver o presente corresponde à “necessidade ardente de se prover, dentro dos limites exteriores das conveniências, de uma certa originalidade. (...) Vê-se que, sob certos

---

<sup>99</sup> Como observado anteriormente, Foucault também cita Stirner quando se refere às difíceis tentativas, enfrentadas pelo pensamento do século XIX para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Com base nisso, faz-se interessante referenciar Stirner quanto ao elogio que ele dirige às crianças: “A insubordinação e a teimosia da criança têm tanto direito quanto o seu direito de saber. Dedica-se todo o esforço à estimulação deste último, mas há também que excitar a força natural da vontade à oposição.” (STIRNER, 1979, pp.88-89) Isto talvez indique uma constante no que tange à cultura da estética da existência, a saber, aparentemente, a insubordinação consiste em uma atitude que perpassa a transitoriedade da ética do eu. Sendo assim, torna-se possível questionar junto a Foucault se, quando exploramos tal dimensão da estética da existência, “não seríamos reenviados, no que concerne à base da atitude crítica, a qualquer coisa que corresponderia ou à prática histórica da revolta, da não aceitação de um governo real, ou, por outro lado, à experiência individual da recusa à governamentalidade?” (FOUCAULT, 2015b, p.65, minha tradução)



aspectos, o dandismo confina com o espiritualismo e com o estoicismo.” (BAUDELAIRE, 2010, p.63) O adulto que busca pela constituição distintiva de si mesmo é constantemente arrebatado pela curiosidade em relação à pluralidade do mundo, a qual abarca e é abarcada pela singularidade do outro por quem o si se apaixona quando desobedece a organização narcísica do amor. Assim, o si finalmente se precipita “para o meio dessa multidão, em busca de um desconhecido cuja fisionomia, num relance vislumbrada, tinha-o fascinado. A curiosidade tornara-se uma paixão fatal, irresistível!” (*Ibidem.*, p.25) O movimento concernente à espiritualidade da *áskesis* helenístico-romana parece ter sido modernamente retomado por Baudelaire como o movimento da transgressão possível, em distinção à ultrapassagem de si característica dos exercícios espirituais. Como mostra Foucault, Baudelaire busca “transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática exercida na forma da transgressão possível [*franchissement possible*].” (FOUCAULT, 2001, nº 339, p.1393, tradução nossa)<sup>100</sup>

A crítica como transgressão possível parece se suceder no âmbito daquela prática da curiosidade fatal e irresistível que vincula o si ao outro e ao mundo, pois o indivíduo que critica “se interessa pelo mundo inteiro; quer saber, compreender, apreciar tudo o que se passa na superfície de nosso esferoide.” (BAUDELAIRE, 2010, p.24) Talvez possamos afirmar que o adulto, ao refletir sobre a paixão que sente pela sua própria singularidade, pela singularidade dos outros e pela diversidade do mundo, depara-se com a pergunta que, conforme Foucault, contribui para a recuperação da astúcia. Em outras palavras, o adulto que busca a experiência libertária do amor por si, pelos outros e pelo mundo se vê entregue à necessidade de constantemente refletir sobre a seguinte questão: “‘como não ser governado *desta maneira*, por aqueles, em nome destes princípios aqui, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não deste modo, não por isto, não por eles?’” (FOUCAULT, 2015b, p.37, minha tradução) Por certo, a criação de relações afetuosas livres, nas quais a distinção do si e do outro pode ser exercida de modo

---

<sup>100</sup> Na tradução do texto “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’”, no qual Hadot dialoga com a estética da existência de Foucault, há uma nota crítica em que explicamos os motivos pelos quais traduzimos o conceito hadotiano “*dépassement de soi*” por “ultrapassagem de si” e o conceito foucaultiano “*franchissement possible*” por “transgressão possível”. Entendemos que o prefixo “ultra”, de *ultrapassagem de si*, expressa o movimento de transcendência relativo à projeção utópica da vida e do mundo, ao passo que o prefixo “trans”, de *transgressão possível*, denota o movimento imanente de transformação crítica de si e do mundo. Acreditamos que, desse modo, nossa tradução respeita, no que concerne à comparação entre a tradição dos exercícios espirituais e a cultura da estética da existência, as diferenças conceituais que norteiam o uso de “*dépasser*” por Hadot e de “*franchir*” por Foucault. (STEPHAN & BOGANIKA in: HADOT, 2017, nota 41, p.201)

a se manifestar e a incidir na pluralidade do mundo, depende da reflexão em torno da referida questão. Entretanto, faz-se importante ressaltar que esta só se torna uma questão relevante à meditação do adulto quando ele desobedece às demandas do narcisismo, ou melhor, quando ele se entrelaça afetivamente com o outro cuja singularidade representa a revolta em relação ao destino que prescreve a fusão com a Beleza originária. Sob a chave da crítica como transgressão possível, a reflexão acerca da paixão pela singularidade de si e dos outros, bem como o ato libertário do amor, são mutuamente atrelados.

Conforme Baudelaire, as crianças perdem a astúcia referente à experiência do tempo presente na medida em que se habituem à regência da Natureza Universal, a qual é exercida pelos adultos que buscam se conformar a este ideal divino. Mais precisamente, como explica Bataille a propósito da atitude de criança que perpassa a literatura de Baudelaire, “a liberdade da criança (ou do diabo) é limitada pelo adulto (ou por Deus), que faz dela uma derrisão (que a minora).” (BATAILLE, 2015, p. 34) Isso significa que, para Baudelaire, viver o presente é ser capaz de perceber, através do esforço que visa rearticular o si mesmo ao poder da liberdade, o caráter fictício do Ideal, cuja função é fundamentar a realidade que minora a beleza da astúcia irrefletidamente vivenciada nos primórdios da infância. O adulto vive o presente quando critica aquelas autoridades que censuraram a sua astúcia e que, portanto, mitigaram a sua aptidão para a liberdade ao convencê-lo, como Fausto convenceu Helena, a abandonar-se ao destino amoroso que tem por finalidade identificá-lo à natureza do Todo. Nesse sentido, como mostra Bataille, para Baudelaire a criança que cresce precisa se esforçar reflexiva e ativamente em virtude da superação da altura dos pais, pois quando os defronta por cima de seus ombros, “ela pode ver que ‘por trás deles, não há nada’.” (*Ibidem.*, p.32)

A crítica nos permite vislumbrar que o Ideal não é *nada* de universal, necessário e obrigatório, ou seja, ela nos prepara para a aquisição da verdade relativa ao caráter fictício deste Ideal e da realidade que a ele se atrela. Baudelaire, ao afirmar que “o *nada* embeleza o existente” (BAUDELAIRE, 2010, p.69), parece mostrar, na via da estética da existência, que a beleza do real reside na sua singularidade, contingência e arbitrariedade, as quais constituem qualidades que manifestam tanto o aporte fictício disto que nos fez agir utopicamente em relação a nós mesmos, aos outros e ao mundo, quanto a possibilidade de criarmos a nossa “própria história, de *fabricar* como que por ficção a história (...)”. (FOUCAULT, 2015b, p.48, minha tradução) Como afirma Foucault, perceber a dimensão fictícia do ideal no real consiste em “imaginá-lo diferentemente

daquilo que ele é, em transformá-lo sem destruí-lo, mas captando-o naquilo que ele é. A modernidade baudelaireana é um exercício onde a extrema atenção ao real é confrontada à prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita este real e o viola.” (*Idem.*, 2001, nº339, p.1389, minha tradução) No caso de Baudelaire, a redução do ideal ao nada corresponde ao resgate crítico da astúcia capaz de nos conduzir ao presente: ao nos depararmos com a ficcionalidade daquilo que fundamentava as ações até então entretidas por nós, retomamos a liberdade que transgressivamente nos desloca para fora daquela utopia atinente à longa tradição da espiritualidade do *éros*. Para o Baudelaire de Foucault, “a atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável.” (*Ibidem.*) Sendo assim, faz-se possível afirmar que para Foucault o adulto é incapaz de vivenciar o presente quando se conforma ao conforto daquela ingênua obediência que o afasta deste mundo, seja pela fé no Ideal ou pela crença na segurança proporcionada pela privacidade de sua casa e de seu inconsciente. A vulnerabilidade do presente, no caso de Foucault, não se deve, como em Hadot, ao recalque da Razão universal como o elemento fundamental que une o si, o outro e o mundo, mas sim ao recalque do caráter fictício da realidade que constitui a nossa condição no mundo. De acordo com Foucault, para vivermos o presente precisaríamos modificar a nós mesmos sem recorrermos ao espelho de Narciso, pois quando olhamos para este continuamos a enxergar o universal, o necessário e o obrigatório. Talvez tenhamos que recorrer a outro instrumento, isto é, a um instrumento que não faça da transformação ética do si e dos outros, bem como da intervenção política no mundo, uma utopia.

## 2.4 O PRESENTE É VULNERÁVEL

Estamos habituados a associar o presente ao espaço de tempo que nos permite conduzir o cotidiano, ao espaço previamente dado que contempla a nossa trivialidade, iniciada no momento em que acordamos e rompida no instante em que as ações do inconsciente são liberadas pelo sono. Temos a impressão de que o presente não é vulnerável, temos a sensação de que ele é implacavelmente experienciado por nós. Contudo, quando decidimos nos voltar a esta sensação e pensar a respeito daquilo que ela representa, tornamo-nos capazes de perceber que tal impressão repousa sobre a inércia, a qual tem nos desviado da presença do presente e nos mantido presos à saudade, ao arrependimento e à ansiedade travestida de esperança benevolente por uma vida e um mundo melhores. Ao nos darmos conta destas sensações compreendemos, como disse

Hadot, que esquecemos de viver o presente e que esta experiência, diferentemente do que imaginávamos, é vulnerável. Hadot e Foucault caracterizam a vulnerabilidade do presente quando nos mostram que ele não corresponde ao espaço de tempo sempre disponível aos sujeitos, mas que a experiência do presente depende da transformação ética do si mesmo e da sua intervenção política no mundo. No caso de Hadot, o movimento em direção ao presente possui uma dimensão utópica, já que o presente concerne ao efeito que se segue do ato amoroso capaz de conectar o si e o outro ao Divino. Nesse sentido, o presente desponta como o instante excepcional que oferece aos amantes a experiência da Beleza originária, a qual fundamenta e justifica tanto a condição da realidade que nos circunscreve quanto o nosso engajamento para com ela. Por outro lado, conforme Foucault o presente corresponde ao efeito que resulta do desejo de amar a peculiaridade do si e do outro no mundo que, paradoxalmente, abarca continuidades e rupturas identitárias. Para Foucault, o movimento em direção ao presente possui um caráter ascético e um aporte fictício, pois o presente se apresenta aos amantes como o instante no qual a beleza que os conecta, um ao outro e ambos ao mundo, é assim fabricada como que por ficção.

Por conseguinte, talvez seja possível afirmar que a experiência do presente é vulnerável na medida em que depende do si mesmo. Como Hadot e Foucault explicam, a experiência do presente revela a faceta individual e social da vida justamente porque depende da maneira pela qual o si se movimenta em relação a si mesmo, aos outros e, portanto, ao mundo. Além disso, Hadot e Foucault mostram que a vulnerabilidade do presente também se deve aos outros, visto que a transformação ascensional ou ascética do si em algo outro depende da prática e da transformação social. Como vimos, Hadot estrutura a relação entre o si e os outros no narcisismo erótico de tradição platônica, enquanto Foucault nos propõe uma configuração ascética do amor, a qual aparentemente não se atrelaria aos reflexos do espelho de Narciso. Foucault não parece se interessar pelo espelho que ensina o si a reconhecer em si mesmo a Beleza originária, mas sim pelo espelho que nos mostra que “temos um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que no contorno há uma espessura, um peso.” (FOUCAULT, 2013b, p. 15) Foucault explica que desde a Antiguidade arcaica o espelho e o cadáver foram os responsáveis por nos ensinar “que o nosso corpo não é pura utopia.” (*Ibidem.*) Por certo, o espelho ao qual Foucault se refere não é o mesmo utilizado por Hadot. Sendo assim, o espelho instrumentalizado por Foucault não nos remete ao reflexo de Narciso,

mas sim à máscara de Medusa, a qual exhibe àqueles que a encaram a precariedade da vida do corpo que fugazmente se torna cadáver. Como explica Vernant: “sobre a máscara de Medusa, como em um espelho de fundo duplo, sobrepõem-se e interferem-se a estranha beleza da face feminina, brilhante de sedução, e a fascinação horrível da morte.” (VERNANT, 2011, p.129, minha tradução)

Com efeito, a distinção entre Hadot e Foucault no que concerne à configuração dos vínculos amorosos, se utopicamente narcísicos ou ficcionalmente medúsicos, conduz-nos à interrogação sobre a maneira pela qual podemos compreender a relação entre a experiência do presente e a meditação da morte, tanto no que tange à tradição dos exercícios espirituais quanto no que se refere à cultura da estética da existência. Ademais, a referida diferença também parece recair na distinção concernente ao modo pelo qual Hadot e Foucault concebem o aspecto sócio-político da vulnerabilidade do tempo presente, que ao mesmo tempo interfere e é interferido pelo aspecto estético-ético da transformação do si. Como podemos perceber, o enigma do tempo presente está longe de ser cabalmente resolvido, pois pensar e viver o presente depende, sobretudo, da agonia cujo paroxismo manifesta a faceta individual e social da vida no mundo enquanto nos coloca em questão, fazendo-nos transitar, como disse Foucault, entre a ascensão que nos “comunicará com as divindades” e a ascese que nos “comunicará com o universo do outro”. (FOUCAULT, 2013b, p.12) Estas duas formas de comunicação, ao invés de se excluírem, confrontam-se em diferentes níveis: da política à ética, da ética à estética, destas à *psyché* do sujeito que, simultaneamente, vive para a vida e para a morte de si mesmo e dos outros no mundo. Diante disso, dou sequência ao presente capítulo a partir da seguinte questão: conduzir a própria vida em direção ao presente é colocá-la face a face com a morte no mundo?

## 2.5 NO ESPELHO DE MEDUSA

A morte é uma antiga aporia ou, como afirma Sarah Kofman, “a aporia mais temida.” (KOFMAN, 1983, p.73, minha tradução) Foi justamente em razão desta aporia que o encontro entre Foucault, Vernant e Duras se tornou possível. Tais autores foram entrelaçados nos incontornáveis limites da finitude que manifesta a urgência de se estilizar a existência para que possamos, a partir da transformação estética de nossas próprias vidas, criar a experiência do tempo presente. Apaziguar a utopia que nos impede

de viver o presente é reunir diferentemente três elementos que sempre fizeram parte da existência e sem os quais nós não seríamos capazes de experimentar o si e o outro. Para contarmos uma história menos convencional acerca do amor, do espelho e da morte, nós precisamos entrecruzar a filosofia com a antropologia e a literatura. Para afastarmos a filosofia de sua tradição utópica, a qual nos ensinou a viver a nostalgia por um passado esquecido e a esperança em um futuro *post-mortem*, precisamos vinculá-la aos fatos da cultura através do aporte crítico da história, o qual nos permite desconfiar, como explica Vernant, “de toda a forma de interpretação simbólica que é imediata e universal.” (VERNANT, 2019, p.98, minha tradução) Por um lado, a nostalgia pelo passado esquecido se vincula às grades platônicas da filosofia, pois, como mostra Foucault, a *epistrophé* platônica “é comandada, primeiramente, por uma oposição fundamental entre este mundo e o outro. Em segundo lugar, pelo tema de uma liberação, de um desprendimento da alma em relação ao corpo (...). Em terceiro lugar enfim, pelo privilégio do conhecer. (...) E é no ato de reminiscência, como forma fundamental do conhecimento, que esses diferentes elementos se enlaçam.” (FOUCAULT, 2010, p.189) Com base nesta explicação de Foucault, e a partir de Sarah Kofman, somos capazes de perceber que a *epistrophé* é a resposta para a aporia da morte em Platão. Mais precisamente, segundo Foucault, a resposta platônica à aporia da morte depende da oposição fundamental entre este mundo e o outro mundo e, conforme Kofman, a oposição entre mundos se atrela a duas maneiras de se cair na aporia da morte, as quais se referem à saída da caverna e ao retorno à caverna após a reminiscência ontológica, isto é, há “duas maneiras de ser perturbado (*épitaratto*), quanto aos olhos e quanto à alma, duas maneiras simétricas e inversas de se cair na aporia. E, no entanto, elas não são equivalentes para Platão: uma aporia vale mais do que a outra, há uma boa e uma má aporia.” (KOFMAN, 1983, p.51, minha tradução)<sup>101</sup> Embora a aporia comece com a chegada do filósofo na caverna, o qual

---

<sup>101</sup> No “Livro VII” da *República*, Sócrates apresenta a Gláucon a alegoria da caverna e explica que existem dois tipos de perturbações: “Mas, alguém inteligente, disse eu, estaria lembrado de que os olhos estão sujeitos a *dois tipos de perturbações* que ocorrem em dois momentos diferentes, isto é, quando eles passam *da luz para a escuridão e da escuridão para a luz*. Se pensasse que é isso mesmo que ocorre com a alma, quando visse uma alma perturbada e incapaz de enxergar algo, não ficaria rindo totalmente, mas procuraria ver se ela, vindo de um lugar muito luminoso, por falta de hábito se sente nas trevas ou se, indo de uma ignorância maior para uma clareza maior, ficou com a vista embaciada pelo fulgor brilhante e, por isso, a uma felicitaria pelo que se tinha passado com ela e por sua vida, mas da outra teria piedade e, se quisesse rir-se desta, seu riso teria menos de irrisão do que se risse da que chega, deixando a luz lá no alto.” [Ἀλλ' εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, ἧν δ' ἐγώ, μεμνητ' ἂν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὁμμασιν, ἓκ τε φωτός εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταῦτα δὲ ταῦτα νομίσας γίγνεσθαι καὶ περὶ ψυχὴν, ὁπότε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἂν ἀλογίστως γελῶ, ἀλλ' ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ἐκ φανότερου βίου ἤκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότῳται, ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ

faz com que os prisioneiros se elevem da escuridão à luz por meio do diálogo que rompe com as correntes do sensível, a *epistrophé* só se torna uma resolução à precariedade da vida no contexto do retorno à caverna, ocasião em que “o antigo prisioneiro compara sua morada passada, que ele não quer abandonar, com a morada de Hades e suas correntes com aquelas da morte.” (KOFMAN, 1983, p.49, minha tradução) Assim, detalha Kofman, a hierarquia relativa aos dois tipos de aporia, àquela vivida em razão da perturbação da alma agrilhoadada que é ofuscada pela escuridão da caverna e àquela que se deve à irradiação da luz solar, outrora contemplada no exterior da caverna, “faz sistema com todas as hierarquias platônicas que valorizam o inteligível em detrimento do sensível, o alto em detrimento do baixo; o masculino sobre o feminino.” (*Ibidem.*, p.51, minha tradução) A intenção é justamente a de nos desvincularmos de tais hierarquias platônicas através de uma resposta outra à aporia da morte – resposta esta que não nos é suscitada nem no interior e nem no exterior da caverna, mas antes em suas extremidades subterrâneas, ou melhor, nas margens que fazem fronteira com a morada infernal de Medusa.

Por outro lado, a esperança no futuro *post-mortem* se atrela às grades cristãs da filosofia, pois ela perpassa tanto o cristianismo primitivo quanto o cristianismo monástico da Antiguidade tardia, o qual ainda parece exercer grande influência na modernidade. No curso *Mal faire dire vrai*, ministrado em Louvain no ano de 1981, Foucault explica que para o cristianismo o pecador, “(...) ao invés de escolher o caminho da vida, escolheu o caminho da morte. Ele está, então, morto para a única vida que é a vida cristã ou a vida em Deus. (...) Bem, é preciso morrer para o caminho da morte, renunciá-lo, para entrar na verdadeira vida espiritual que implica morrer para este mundo.” (FOUCAULT, 2012b, p.112, minha tradução) Foucault mostra que a esperança no futuro *post-mortem* incita a escolha pela verdadeira vida e o anseio pelo verdadeiro mundo, os quais guiam o processo de veridicção que, no caso do cristianismo monástico, mortifica o corpo e mortifica o si de modo a constituir uma subjetividade obediente:

Trata-se de se anular como vontade, de renunciar a si mesmo, de renunciar o querer e o ser si mesmo, ser si mesmo no seu querer. Temos aqui uma passagem importante – ou melhor, um acoplamento importante – entre este tema da mortificação do corpo, que caracterizava a penitência e que ainda caracteriza a vida penitencial do

---

βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν, καὶ εἰ γελᾶν ἐπ' αὐτῇ βούλοιοτο, ἦττον ἂν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἴη ἢ ὁ ἐπὶ τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἡκούσῃ.] (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro VII – Parte III”, p.271-272, *grifo meu*; PLATO, *The Republic*, 1937, 518.a.1- 518.b.4, *grifo meu*)



monge, [e a mortificação de si]. Passa-se da mortificação do corpo, ou melhor, adiciona-se à mortificação do corpo a mortificação de si: faz-se necessário suprimir a si mesmo enquanto si. E é este acoplamento mortificação do corpo-mortificação de si que está (...) no coração mesmo da relação de obediência. (*Ibidem*, p.137, minha tradução)

Na conferência *L'origine de l'herméneutique de soi*, de 1980, somos capazes de perceber que Foucault teria associado o acoplamento mortificação do corpo-mortificação de si ao sacrifício de si: “nós devemos sacrificar o si para descobrir a verdade a propósito de nós mesmos, e nós devemos descobrir a verdade a propósito de nós mesmos para nos sacrificarmos. Verdade e sacrifício, a verdade a propósito de nós mesmos e o sacrifício de nós mesmos estão profunda e estreitamente ligados.” (*Idem.*, 2013a, p.88, minha tradução) A temática da mortificação também é desenvolvida no curso *Do governo dos vivos*, de 1980, tanto no que se refere ao vínculo da penitência com a mortificação do corpo, quanto no que concerne ao vínculo da obediência monástica com a mortificação de si. (*Idem.*, 2014, p.195 e p.248-249) Além disso, este problema reaparece em *Les aveux de la chair* quando Foucault desenvolve a relação entre a purificação e a virgindade no cristianismo primitivo, a contemplação de Deus e a castidade em Cassiano e o significado da concupiscência em Agostinho. (*Idem.*, 2018, p.159, p.220-221, p.244 e p.337-338) É a partir das supracitadas interpretações de Foucault que desenrolo, no decorrer desta tese, algumas de minhas críticas à modernidade, pois o cristianismo é uma das chaves que nos permite compreender na atualidade o mecanismo do amor sacrificial, a sua relação com a apatia dos indivíduos face ao *modus operandi* da civilização – que parece reabilitar, por meio do conservadorismo moral, as três virtudes cristãs da obediência (a humildade, a paciência e a submissão) –, bem como a oblação psíquica e social dos sujeitos mediante os ideais de normatividade. Contudo, o que mais me interessa discutir no presente capítulo é a renúncia cristã a este mundo, ao nosso mundo, já que “a diferença entre o ascetismo cristão e outras formas que puderam prepará-lo e precedê-lo deve ser posta nesta dupla relação: relação com o outro mundo a que teríamos acesso graças a esse ascetismo e princípio de obediência ao outro (obediência ao outro neste mundo, obediência ao outro que é ao mesmo tempo obediência a Deus e aos homens que o representam).” (*Idem.*, 2011a, p.283)<sup>102</sup> Com base em Foucault e inspirando-me em Nietzsche, atribuo à renúncia

<sup>102</sup> Há, em Foucault, uma distinção entre “outra vida/vida outra” e “outro mundo/mundo outro” que pode ser interpretada em relação às diferenças entre a espiritualidade ascensional e a espiritualidade ascética. De modo geral, a outra vida está para o outro mundo como uma projeção utópica da imortalidade, ao passo que a vida outra está para o mundo outro como a criação contra-utópica do tempo presente. O acesso à outra

cristã a este mundo o caráter utópico da espiritualidade ascensional que remonta à metafísica de origem platônica. Como explica Nietzsche, Platão quis “provar a si mesmo que a razão e o instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a ‘Deus’; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha – isto é, em questões morais o instinto, ou a ‘fé’, como dizem os cristãos, ou o ‘rebanho’, como digo eu, triunfou até agora.” (NIETZSCHE, 2005a, § 191, p.80; cf. também § 46, 61, 62 e 202)

Sendo assim, afasto-me da experiência utópica do presente, atrelada à tradição platônico-cristã, na medida em que me aproximo da morte, do espelho e do amor relativamente à cultura do cuidado de si por meio da perspectiva aberta por Foucault, segundo a qual a história pode ser praticada como por ficção e segundo a qual nem toda ficção é utópica.<sup>103</sup> Mobilizar o amor, o espelho e a morte para reagir à utopia de uma ficção cuja tradição nos prende à nostalgia e à espera pela imortalidade é constituir ou reconstituir a dimensão contra-utópica da espiritualidade ascética, compreendida em Foucault como um trabalho de elaboração do si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2010, p.16) Portanto, tento me distanciar da espiritualidade ascensional atrelada ao cristianismo e historicamente vinculada ao cuidado de si socrático-platônico, que articula a morte, o espelho e o amor a partir do *éros* concebido como um movimento de ascensão do si em direção ao divino. (*Ibidem.*) Parece que para se viver o presente fora de toda utopia – isto é, para se viver o presente como o instante finito que emana da finitude mesma da vida, para vivê-lo efetivamente, praticando-o a partir da transformação de si e da intervenção circunstancial neste mundo – precisamos de um amor outro, diferente daquele tradicionalmente fundamentado no Éros masculino e no espelho de Narciso. Conforme Vernant, Narciso representa o homem que teria levado ao pé da letra o amor platônico, pois, “fascinado por sua própria imagem, apaixonado por seu fantasma, Narciso cessa de

---

vida de um outro mundo se dá a partir da ultrapassagem de si ou transcendência. Por outro lado, o acesso à vida outra de um mundo outro se dá por meio da transgressão possível. Com base nisso, vale ressaltar que (1) os jogos entre “outra vida/vida outra” e “outro mundo/mundo outro” atravessam o presente trabalho e estão em harmonia com a diferença entre a moral e a ética no que concerne ao pensamento foucaultiano (cf. a subseção 1.1 *Com Foucault* do primeiro capítulo da tese); e que (2) estes jogos “pressupõem em Foucault uma filosofia da alteridade que, por não ser enunciada sistematicamente, dá seu impulso ao pensamento. Essa noção de alteridade lhe permite de fato ancorar filosoficamente seu conceito de verdade.” (GROS in: FOUCAULT, 2011a, p.315)

<sup>103</sup> Para mais explicações acerca da noção de “ficção” segundo Michel Foucault, faz-se interessante retomar a subseção 2.3.2 *A ficção*. Ademais, para algumas pistas acerca da influência de Foucault sobre Butler no que se refere ao vínculo entre a verdade e a ficção, cf. a subseção 3.5.1 *A sedimentação do amor moderno*, que compõe o terceiro capítulo da presente tese. Por fim, sobre o caráter ficcional da escrita de Marguerite Duras, analisar o *Posfácio* à nossa tradução de *A doença da morte*, intitulado “Por paixões lascivas”, mais especificamente, as páginas XVIII-XIX.

existir; ele definha ou desaparece, engolido pelo ilusório simulacro que de si mesmo projetou na superfície transparente da fonte na qual se observava.” (FRONTSI-DUCROUX; VERNANT, 1997, p.254, minha tradução) Antes que seja o fim, antes que sejamos engolidos pela inoperante vontade de imortalidade que faz do outro um simples duplo ou um simples reflexo de si mesmo, precisamos recorrer a um espelho que não entre na história por meio da tradição ascensional, mas que dela participe pelo viés de uma cultura contra-utópica da espiritualidade. Trata-se de um espelho cujo reflexo manifesta o entrecruzamento do amor com a morte e não com a imortalidade inacabada de Narciso. Como explica Vernant, no período arcaico este instrumento era utilizado sobretudo pelas mulheres. Em geral, a mulher o utilizava para apreender a singularidade de sua fisionomia, para observar a maneira pela qual a figura individualizada de sua própria face era percebida por aqueles que a abordavam de frente:

Na vida cotidiana dos Antigos, o espelho é por excelência coisa de mulher. Ele evoca o feixe da beleza da mulher, o rompante de sua sedução, o charme de seu olhar, de seus cabelos enrolados e de sua pele delicada. As mulheres o utilizam para se verem, para se conhecerem à medida que se fitam. Refletir-se, projetar a sua própria face perante si mesma, cara-a-cara, redobrando-se em uma figura que é observada do mesmo modo que outra pessoa a observaria, sabendo que se trata de si mesma. Não há outra maneira de apreender a si mesma na singularidade de sua fisionomia que por meio deste face-a-face através do espelho, onde nós nos vemos à medida que nos vemos, onde nós nos olhamos nos olhando. Em grego, face se diz *prósopon*: isto que apresentamos de nós mesmos ao olhar dos outros, esta figura individualizada oferecida aos olhos de quem quer que lhe aborde de frente e que é como que o selo da sua identidade. (VERNANT, 2011, p.118, minha tradução)

Diferentemente do espelho de Narciso, o espelho de interface feminina figura *o radicalmente outro*, ou seja, figura o olhar que nos acompanha a partir do feixe intransponível da distância. Neste caso, a constituição distintiva de si mesmo se deve às intersecções espontâneas dos olhares que, no intervalo de trocas recíprocas, incitam o si e o outro ao contato físico de seus corpos, os quais se tocam em diversas ocasiões: na ocasião do conflito, da manifestação, da insurreição e do amor, de tal maneira que “sob os dedos do outro que nos percorrem, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir” (FOUCAULT, 2013b, p.16) e nós, nós mesmos, passamos a existir diferentemente. O movimento espiritual que faz do outro o espelho a partir do qual o si experiencia a potência polêmica do amor não é ascensional. Ao contrário, este movimento é imanente e depende de um esforço de tipo ascético, pois os vínculos que ele

incita não são estáveis, isto é, não têm como objetivo o conforto da estabilidade racional ou da racionalidade que identifica o homem ao divino. A aproximação entre o si e o outro produz simultaneamente suas respectivas transformações e, por consequência, restabelece entre eles o feixe intransponível da distância. Dessa maneira, como afirma Vernant, a história do espelho de interface feminina mostra aos olhos de quem o observa “o cruzamento das imagens do combate à morte e do corpo a corpo erótico.” (VERNANT, 2011, p.139, minha tradução) O espelho de Medusa nos reenvia a um amor subterrâneo ou ctônico, que não evoca a Beleza luminosa da “realidade verdadeira perpetuamente idêntica a si mesma.” (KOFMAN, 1983, p.90, minha tradução) Ao contrário, o espelho de Medusa manifesta a terrível beleza que, nos petrificando, petrificando nossos olhos pudicos, arranca-nos de nossa condição atual, incessantemente coagulada na brancura de um amor demasiado humano, demasiado normativo, demasiado puro. Petrificando-nos, a máscara não-utópica de Medusa, esta máscara que não esconde nada e nem ninguém, expõe-nos ao movimento à medida que interroga nossos afetos, ou ainda, à medida que coloca em questão a maneira e as razões pelas quais nos aproximamos e nos afastamos dos outros. A máscara de Medusa interpela nossa espiritualidade e, assim, a relação do si com o tempo e com o espaço de uma vida envolvida pela própria morte e pela morte dos outros. De acordo com Giovanni Ferrari em seu estudo intitulado *Notes on the Myth of Perseus*, precisamos problematizar a noção de “máscara” no caso de Medusa, justamente porque não há nada sob sua face mascarada. Medusa não dissimula segredo algum: nada a desvelar, a descobrir, a desmascarar.<sup>104</sup> Em outros termos, o enigma atrelado à máscara

---

<sup>104</sup> A análise de Giovanni Ferrari se deu no Fundo Jean-Pierre Vernant junto ao IMEC, arquivo 380 VRN 19.3, onde encontramos as notas de trabalho de Vernant sobre as Górgonas. Giovanni Ferrari enviou seu estudo a Vernant para que eles pudessem discuti-lo. Nele, Ferrari descreve da seguinte forma a máscara de Medusa: “Apenas pense nas características convencionais da ‘máscara’ (que precisamos colocar entre aspas porque embora pareça uma máscara, acaba frustrando nossas expectativas pois não esconde nada). (...) Mesmo na época em que todas as figuras eram representadas de perfil, os pintores de vasos sempre retratavam o rosto inteiro das Górgonas. Eles estavam cientes de que o mais importante era que nenhum órgão sensorial fosse escondido, na verdade, eles deveriam ser projetados para fora. Os olhos são relativamente grandes e esbugalhados; mesmo as orelhas aos lados são colocadas para frente e expostas; as presas saem de uma boca cavernosa que se abre não para engolir, mas para que até mesmo as partes internas da boca, sua língua enorme, possam ser empurradas para fora. O cabelo de serpente fica em pé e se enrola para fora e para longe da face (Lucano 9, 619 f. justifica: se as serpentes avistassem o rosto, elas mesmas se transformariam em pedra): assim, mesmo o que poderia agir como uma capa para a cabeça, permanece obrigatoriamente ao lado, como cortinas abertas.” (p.20 do *tapuscrit*) Além disso, Ferrari nos mostra que a deusa é responsável, tanto no mito de *Perseu* quanto na *Odisseia*, pela ruptura do contrato do casamento e pela entrada dos amantes no mundo dos mortos: “Pandora destrói os homens ao se reunir a eles em casamento – e mesmo assim ela traz benefícios indissolúvelmente ligados aos males: já os homens que Medusa destrói, Fineu e Polidecto, têm os seus contratos de casamento quebrados – e mesmo assim era para eles se casarem com parceiras perigosamente próximas, afinal de contas, trata-se de tio e sobrinha, cunhado e cunhada. (...) É importante perceber que, embora a Górgona desfça contratos, a sua ação é uma resposta a um rompimento prévio. Compare a dissolução dos casamentos entre parceiros bastante próximos,

de Medusa não se deve à ultrapassagem da máscara, mas sim à sua confrontação, de modo que a pergunta é: como confrontá-la? Quando encaramos Medusa, não resolvemos a aporia da morte a partir da ascensão filosófica que promete a imortalidade de uma outra vida e de um outro mundo. Medusa engaja o trabalho de si na finitude e, dessa maneira, ela o desvia da reserva fastidiosa do mesmo, do absoluto e do necessário.<sup>105</sup> Medusa não excita a utopia – pelo contrário, a petrificação do olhar incita a ação neste mundo, ou melhor, incita a criação do tempo presente que toca e retoca o real, como as mãos do amante tocam e retocam o corpo daquele que é amado, deslocando-o no aqui e no agora. Assim, Foucault nos remete a um antigo conto japonês em que: “Seikichi, com todo amor, queria embelezar com seu desenho a pele viçosa da jovem. Aplicou-lhe então a ponta de seus pincéis coloridos que segurava entre o polegar, o anular e o pequeno dedo da mão esquerda e, na medida em que as linhas eram desenhadas, picava-as com a agulha que segurava na mão direita.” (FOUCAULT, 2013b, p.13) A morbidez de Medusa, que nos expõe à finitude – que nos mostra que para além deste limite não há nada a ser vivido –, convida-nos a um movimento de intervenção que é, ao mesmo tempo, um movimento de criação.

Talvez a mortífera potência de Medusa recaia sobre o Baudelaire de Foucault através da chave transhistórica da ética e da estética do si (FOUCAULT, 2010, p.224), dado que “aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência, na hora em que o mundo adormece, começa a nele trabalhar e a transformá-lo. Transformação que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade.” (*Idem.*, 2001, nº339, p.1389, minha tradução) A criação do tempo presente dispensa a projeção utópica do espelho que quer nos liberar da morte a partir de uma espiritualidade

---

Polidecto e Dânae, Fineu e Andrômeda. É neste sentido que, como um espírito da desordem na terra, ela protege a ordem entre o céu, a terra e o Hades (...). Assim, as cabeças das Górgonas temidas por Ulisses, serão vistas por ele no Hades (Od.11.634 f.) e pertencem a Perséfone, patrona do casamento regular. Quando se trata de expulsar intrusos do Hades para manter os reinos de cima e de baixo separados e em sua devida ordem, a Górgona é uma defensora da propriedade.” (p.19 e p. 37 do *tapuscrit*, minha tradução)

<sup>105</sup> O artigo de Alexandre Nodari, intitulado “Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária”, oferece-nos uma outra pista para pensarmos a relação entre a máscara de Medusa e a estética da existência foucaultiana. Na presente tese, a máscara de Medusa denota tanto o caráter finito da existência, quanto a radicalidade da alteridade que perpassa e compõe, no âmbito da espiritualidade ascética, a constituição distintiva de si mesmo. Transpondo a maneira pela qual evoco Medusa ao mencionado estudo de Nodari acerca da obliquação, talvez seja possível afirmar que a máscara de Medusa, a qual não mascara nada e nem ninguém, também denota a dimensão criativa da subjetivação e a dimensão ficcional da subjetividade, pois mostra “o caráter de máscara da pessoa (*persona*), a natureza prosopopeica (*prosopon poiein*: produzir pessoas/máscaras), ou seja, poética, da subjetividade, o aspecto de encenação de toda enunciação: todo cuidado de si envolve tomar-se como personagem de si mesmo (...).” (NODARI, 2019, p.4;)

sublime demais. A espiritualidade do artista moderno, bem como aquela do amante japonês ou a do guerreiro arcaico, é tão sombria quanto a noite desenhada com nanquim. O espelho de Medusa detém um aspecto tenebroso e, por isso mesmo, causa medo em todos aqueles que insistem nos bons costumes em nome do princípio de imortalidade, da heterossexualidade voltada para impulsos reprodutivos, da purificação repressiva das almas corrompidas e da crença no sacrifício que os conduziria ao reino dos fins. O labor que corresponde à espiritualidade ascética é imundo, pois ele não é constituído pela monotonia contemplativa ou erudita que protege o indivíduo de tudo o que se impõe como um “lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão.” (*Idem.* 2011a, p.165) Quando utilizamos o espelho de Medusa para enfrentar a morte, abstermo-nos da busca asséptica por pureza. Assim, enquanto todos sonham com o despertar para a vida eterna, o artista faz do mundo o ateliê no qual propaga, através da transformação de si mesmo, a estranheza de tipo medúsica. O artista, ao trabalhar na calada da noite, interrompe o sono dos outros e, petrificando-os, reconhece a sua própria diferença. Dito de outro modo, ao se enxergar no olhar daqueles que acordam assombrados, o pintor moderno por excelência se dá conta de sua peculiaridade neste mundo. Da mesma maneira, Medusa teria percebido no reflexo do olhar dos homens que petrificara o caráter de sua monstrosidade distintiva. Como explica Vernant:

(...) A face de Gorgô é o outro, é o seu duplo, é o Estranho em reciprocidade com sua figura, tal como uma imagem no espelho (espelho onde os Gregos só podiam se ver de frente e na forma de uma simples cabeça), mas uma imagem que seria, ao mesmo tempo, menos e mais que você, simples reflexo e realidade do além, uma imagem que lhe capturaria, pois ao invés de lhe reenviar somente à aparência de sua própria figura, de refratar seu olhar, ela representaria, em sua grimaça, o horror terrificante de uma alteridade radical, com a qual você se identifica, tornando-se pedra. (...) Quando você fita Gorgô, ela faz de você o espelho no qual, transformando-lhe em pedra, reflete sua terrível face e reconhece a si mesma no duplo, no fantasma que você se tornou ao encarar o olhar da deusa. Para exprimir em outros termos, esta reciprocidade, esta simetria tão estranhamente desigual entre o homem e a deusa, isto que a máscara de Gorgô lhe dá a ver, quando você está fascinado, é você mesmo, você mesmo no além, com a cabeça coberta pela noite, com a máscara oculta na face que, no olhar de Gorgô, revela a você a verdade da sua própria figura. (VERNANT, 2019, p.82, minha tradução) <sup>106</sup>

<sup>106</sup> De acordo com Vernant, ao fitarmos Medusa, somos reenviados a nossa própria figura no além, onde nossa cabeça é coberta pela negra noite, isto é, Medusa nos reenvia à tenebrosa imagem de nossa finitude que se encerra nos limites subterrâneos do Hades. Não podemos entender este movimento que nos direciona



O indivíduo que figura o espelho de Medusa participa do mundo de maneira caótica. Ele interrompe, a partir da experiência imanente da comunidade, a busca utópica por uma ordem natural, segundo a qual a multidão é idealizada como um corpo “liso, castrado, arredondado como uma bolha de sabão.” (FOUCAULT, 2013b, p.9) A diversidade se instala na realidade de modo a romper subterraneamente a bolha de sabão. É desde a parte mais baixa desta bolha idealizada que os sujeitos medúsicos a deformam com suas mãos e com seus corpos, considerados ainda extremamente vulgares pelos olhos herdados de Narciso. A transformação ética e estética de si e do mundo passa pela desfiguração da Beleza transcendental. À medida que os sujeitos medúsicos se apropriam de suas próprias capacidades de petrificar, radicalizando e afirmando a monstrosidade que caracteriza a criatividade de seus modos de vida, eles confrontam os poderes e saberes que nos governam do interior da bolha de sabão. Como diz Paul B. Preciado, as diferenças que constituem e são constituídas no decorrer da vida de tais sujeitos “não são ‘representáveis’ porque ‘monstruosas’ e é justamente por isso que elas recolocam em questão tanto os regimes de representação política, quanto os sistemas de produção de saber científico dos ‘normais’.” (PRECIADO, 2007, p.264, minha tradução) A diferença nos interpela – a nós, os mesmos – e nos move, lembrando-nos de que ela está aqui e de que com ela nós podemos nos transformar e nos tornar aquilo que jamais fomos. A diferença nos instiga a agitar a multidão, a embaracá-la, a bagunçá-la, a complexificar suas grupalidades, a tocar o corpo, a cutucar a bolha de sabão como uma criança astuciosa que não deixa de viver o tempo presente. Ao desfigurarmos a Beleza utopista do real também criamos, a partir deste real, uma maneira outra de embelezá-lo. Para embelezá-lo diferentemente, o que nós precisamos fazer? É simples, nós precisamos nos apaixonar

---

ao além medúsico, isto é, à imanência relativa à nossa finitude – que de tão imanente chega a ser subterrânea – nos moldes da ultrapassagem de si hadotiana, a qual se remete à transcendência de origem platônica que, em razão do princípio de imortalidade, utopicamente nos vincula a um outro mundo. (HADOT, 1993, p.53; HADOT, 2017, p.191; cf. também a seção 2.3.1. *O Ideal*) Por conseguinte, talvez o movimento em direção ao além medúsico deva ser compreendido com base na transgressão possível concernente à concepção artística do Baudelaire de Foucault, conforme a qual este mundo pode ser criativamente transformado por meio da estetização de nossas existências. (FOUCAULT, 2001, nº 339, p.1393; cf. também a seção 2.3.2. *A ficção* do presente capítulo) Com base nisso, parece ser possível afirmar que o além da ultrapassagem de si é além no que se refere a este mundo, ao passo que o além da transgressão possível, ou seja, o além medúsico, é aquém no que se refere a este mundo. O além-mundo da ultrapassagem de si é filosoficamente representado pela altivez celeste e pela luminosidade solar. (PLATÃO, *A República*, 2006, 517.b.1–517.c.5, p.271) Diferentemente, o aquém mundo da transgressão possível é artisticamente delineado pela escuridão subterrânea da noite, refletida pelo espelho de interface feminina.



pela diferença que é agora, em parceria com a morte, a única certeza da vida. O amor – talvez possamos afirmar – é uma questão de gosto, mas quando o gosto é parametrizado, sem crítica, por um símbolo universal e absoluto, os efeitos sociais são catastróficos. Nós já vivemos alguns desses efeitos; contudo, estamos de acordo que a passagem do tempo não pode ser catastrófica, tendo em vista que dispomos apenas de uma vida e de que ela só pode ser vivida de uma única vez. Com efeito, para que o tempo passe e para que o presente seja praticado, precisamos participar cada vez mais da sociabilização antissocial dos amores medúsicos<sup>107</sup>, de maneira a nos desviarmos laboriosamente da frágil estrutura normativa dos amores ideais, pois não podemos esquecer que, embora a normatividade sempre opere de forma peremptória na bolha de sabão, ela nunca é efetivamente consumada, ou melhor, não podemos esquecer que a normatividade é pura utopia.<sup>108</sup>

### 2.5.1 A estética do desconforto ou a ética do domínio de si

A espiritualidade ascético-estética consiste em um trabalho que se realiza na superfície imanente do mundo, que de tão imanente chega a ser subterrânea, ctônica. Trabalhar o si no mundo é elaborá-lo fora e dentro de nossas casas, na rua, na propriedade que não nos é própria e que constitui o lugar no qual nos instalamos. A partir das interpretações de Foucault acerca da cultura de si se torna possível afirmar que trabalhar o si no mundo é dominar a si mesmo, ou seja, a espiritualidade ascético-estética diz respeito a uma “ética do domínio. (...) Essa relação é pensada frequentemente através do modelo jurídico da posse: pertencer a ‘si’, ser ‘seu’ (*suum fieri*, *suum esse*, são expressões que voltam sempre em Sêneca); somente de si mesmo é que se depende, é-se *sui juris*; nada limita nem ameaça o poder que se exerce sobre si; detém-se a *potestas sui*.” (FOUCAULT, 2011b, p.70) Portanto, a única propriedade que está em jogo na espiritualidade ascética é o si mesmo. É do si mesmo que precisamos nos apossar e não das coisas ou dos outros que interagem conosco neste mundo. Isso não quer dizer, evidentemente, que podemos viver sem os outros – inclusive, o eixo central da tese se

---

<sup>107</sup> Sobre a diferença entre sociabilização e socialização, cf. o primeiro capítulo da presente tese, mais especificamente, a subseção 1.3.2 *De Butler a Foucault: a política de nós mesmos*.

<sup>108</sup> Sobre a desarticulação melancólica da estrutura normativa, conforme Butler, analisar a subseção 3.5.2 *A espiritualidade ascética e a melancolia criativa*, do terceiro capítulo da tese, onde discuto em que medida os amores subversivos ou desviantes resistem ao modelo hegemônico de socialização e de que maneira é possível vinculá-los, sob a chave da transhistoriedade foucaultiana, ao cuidado de si atrelado à espiritualidade ascética.

refere à hipótese de que a ética do cuidado de si é, ao mesmo tempo, ética dos amantes. Constituímo-nos autarquicamente na medida em que nos colocamos em relação com os outros, já que é somente com os outros que nos tornamos capazes de distinguir, parafraseando Epicteto, aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós. (EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 1.1, p. 14) A ética do domínio de si, no caso dos estoicos, também pode ser entendida através da teoria da apropriação (*oikeíōsis*) – como supramencionada por Foucault a partir de Sêneca e desenvolvida por Hierocles com base em Zenão. (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheíōsis*, 2009, pp.1-33) Mais uma vez, vale enfatizar que a apropriação de si não descarta o vínculo com os outros, pois este movimento do si em relação a si mesmo se deve à sua interação com os outros e, simultaneamente, desperta tal interação, seja com o outro do outro, ou com o outro no qual o si se transforma no bojo de seus enleios sociais. É justamente este si, o qual constantemente se torna outro em meio aos outros, que se faz necessário dominar, apropriar, cuidar; ou ainda, é deste si, que já é outro, que precisamos nos apossar.<sup>109</sup> Ademais, faz-se interessante ressaltar, ainda na via de Foucault (FOUCAULT, 2010, p.224), que a ética do domínio de si reaparece em Stirner, para quem o eu, em sua singularidade-própria, é a única propriedade da qual podemos nos apossar, de tal modo que “o meu poder é a minha propriedade. O meu poder *dá-me* a minha propriedade. O meu poder *sou* eu próprio, e, graças a ele, sou a minha propriedade.” (STIRNER, 2004, p.148) De acordo com Stirner, da mesma forma que os nossos pensamentos podem se tornar propriedade do eu que se constitui distintivamente e que se afirma em sua singularidade própria, o amor pode deixar de ser mandamento ou obsessão para se tornar propriedade daquele que o sente:

Os *meus* pensamentos, que não têm de ser sancionados por nenhuma aprovação, nenhum beneplácito, nenhuma graça, são a minha verdadeira propriedade, uma propriedade com a qual posso negociar. Pois, sendo eles algo que me pertence, são *criaturas* minhas, e eu posso trocá-los por *outros* pensamentos – renuncio a eles e aceito em seu lugar outros que passam a ser uma nova propriedade por mim adquirida. O que é então a *minha* propriedade? Apenas aquilo que está sob o meu

---

<sup>109</sup> Como explica Alexandre Nodari em seu artigo “Eu, pronome oblíquo”, “não só quem diz eu é sempre outro, como também todo eu ecoa um outro. Ou melhor: outros. (...) cada ego humano é também uma multiplicidade, um mundo: ‘nosso’ corpo é formado por (é a casa de) infinitos corpos alheios; (...) E essa estranheza (ou alienação, para brincar com o jargão marxista) constitutiva, o *Unheimlich*, a de cada ‘eu’ ser também a casa de uma multiplicidade de outros, talvez tenha uma das suas expressões ocidentais mais interessantes na ideia estoica da *oikeíōsis*, termo geralmente vertido por ‘apropriação’.” (NODARI, 2015, p.27; sobre a *oikeíōsis* cf. também LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, pp.346-354 e ENGBERG-PEDERSEN, 1999, pp.66-79)

*poder!* A que propriedade tenho eu direito? A toda aquela de que possa *apoderar-me*. Concedo a mim próprio o direito de propriedade apossando-me da propriedade, ou dando a mim próprio o *poder* do proprietário, o poder pleno e autorizado. (...) o amor não é mandamento, é antes, como qualquer dos meus sentimentos, *propriedade minha*. Se adquirirdes, isto é, se comprardes a minha propriedade, eu cedo-vo-la. Eu não tenho de amar uma Igreja, um povo, uma pátria, uma família etc., que não sabem comprar o meu amor, e sou eu que fixo como me aprovar o preço do meu amor. (...) O amor torna-se cego e louco só quando um *mandamento* o retira da esfera do meu poder (ele “enlouquece-me”), romântico quando um *dever* moral se intromete, quando o “objeto” se torna sagrado para mim ou quando eu sou associado a ele pelo dever, pela consciência ou por um juramento. (*Ibidem.*, 2004, p.202 e p.230)

No que tange à ética do domínio de si somos capazes de controlar, quando proprietários do sentimento de amor que nos incita a amar, o amor que sentimos pelos outros e o modo pelo qual os amamos, mas jamais os outros a quem amamos, visto que os outros eu(s) não nos pertencem, embora nos entrecruzem esteticamente, transformando-nos neste mundo e, sendo assim, transformando este mundo. A tarefa relativa ao domínio de si se aplica à vida inteira, dado que o si que se busca dominar já é sempre outro e que este outro jamais se fecha em uma unidade substancial, mas a cada vez se abre – e nos abre – à diferença no mundo: diferença entre o si e o(s) outro(s), “diferença de si, diferença imanente a si.” (NODARI, 2015, p.27) Nesse sentido, a ética do domínio de si não confina com a noção de propriedade privada, visto que para estoicos os bens materiais são indiferentes, ou seja, a única coisa que podemos perder ou deixar de adquirir é o autocontrole. (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.102-107; EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 11.1, p.22) Já para Stirner “a questão da propriedade não é de resolução pacífica, como sonharam os socialistas e até os comunistas. (...) Os pobres só serão livres e proprietários se se rebelarem, se revoltarem, se sublevarem.” (STIRNER, 2004, p.205) Então, o espelho de Medusa é o instrumento por meio do qual o si se apropria de si mesmo e do amor que sente pelos outros neste mundo, nesta propriedade que não nos é própria e que, ao mesmo tempo, é de todos e de ninguém, propriedade pela qual nos responsabilizamos e na qual intervirmos à medida que a ocupamos circunstancialmente, pois, como explica Stirner, se dissermos que o mundo como um Todo nos pertence, “(...) isso é outra vez conversa fiada, (...) a mim só me pertence o que eu puder ter, o que estiver ao alcance das minhas capacidades.” (*Ibidem.*, p.210) A única coisa que podemos ter, ou melhor, que temos a capacidade de

adquirir é o si mesmo, com seus pensamentos e seus sentimentos de amor. No caso de Duras, o espelho de Medusa parece denotar precisamente o amor do qual podemos nos apropriar, isto é, o olhar apaixonado dos sujeitos medúsicos anuncia o caráter transgressor e subversivo do amor que nos permite ocupar o mundo na pontualidade do tempo presente. O amor em Duras não é balizado pela ideia do Todo e de sua propriedade e tampouco pelo princípio de imortalidade. Talvez seja por este motivo que Blanchot tenha caracterizado o amor durassiano a partir da seguinte explicação de Sarah Kofman: “não se segue nem da Afrodite urânia e nem da Afrodite terrestre (as duas únicas Afrodites conhecidas por Pausânias), mas da terceira Afrodite, a Subterrânea, que se faz um com a morte.” (KOFMAN, 1983, p.94, minha tradução)<sup>110</sup>

### 2.5.2 Mas, por que Kofman?

Blanchot cita *Comment s'en sortir?* de Sarah Kofman para desenvolver, no capítulo “La communauté des amants”, do livro *La communauté inavouable* (BLANCHOT, 2012, nota 1, p.77), sua própria interpretação de *A doença da morte* de Marguerite Duras. (DURAS, Apêndice: pp. I-XXI) Foi, inclusive, através de Blanchot que tomei contato com o pensamento de Kofman. O estudo de Sarah Kofman acerca da aporia da morte evoca as análises de Jean-Pierre Vernant e de Marcel Detienne em relação à Grécia Antiga. Isto mostra que as suposições que construí na pesquisa, entrecruzando Duras a Vernant a partir de Blanchot e estes a Foucault, não são descabidas.<sup>111</sup> Há uma rede de conexões interpretativas entre tais autores que pode ser acessada por meio do diálogo entre Blanchot e Kofman. Ao discutir *A doença da morte*, Blanchot cita Kofman e dela empresta a supracitada figura da Afrodite ctônica. (BLANCHOT, 2012, p.77) Sarah Kofman, por sua vez, só é capaz de propor esta concepção subterrânea do amor porque elaborou um estudo sobre as diferenças entre a Grécia arcaica e a Grécia clássica, no que tange à relação do si com a verdade, a partir de Vernant e de Detienne, aos quais ela agradece já no início de *Comment s'en sortir?*.<sup>112</sup> Além disso, a referida obra de Sarah

<sup>110</sup> Para a Afrodite urânia e a Afrodite terrestre, cf. PLATÃO, *O Banquete*, 2011, 180.d.1-181.a.6, bem como a subseção 4.1.1 *Por um erotismo afrodisíaco* do quarto capítulo da presente tese, na qual explico as razões pelas quais a Afrodite ctônica não se refere às duas Afrodites de Pausânias.

<sup>111</sup> Sobre a articulação entre Blanchot, Duras e Vernant, cf. também o quarto capítulo da tese, intitulado “Love Kills”.

<sup>112</sup> “Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant concluem seu notável estudo sobre a *métis* dos Gregos, focando na exclusão filosófica cujo objeto teria sido a inteligência astuciosa que procede por voltas e desvios.

Kofman começa com uma epígrafe do livro *La folie du jour* de Maurice Blanchot, onde o autor diz: “Os homens querem escapar da morte, espécie bizarra. E alguns gritam, morrer, morrer, porque eles querem escapar da vida. ‘Que vida, eu me mato, eu me rendo’. Isto é lamentável e estranho, é um erro.” (BLANCHOT, 2017, p.11, minha tradução) É também com *La folie du jour* que Kofman termina *Comment s’en sortir?*, já que no último capítulo discute o anti-platonismo de Blanchot que, diferentemente de Heidegger, não atribui o começo da época moderna a Descartes, mas sim a Platão, dada a exclusão da inteligência astuciosa e a entrada em cena da dialética, que articula metodologicamente especulação e contemplação.<sup>113</sup>

Então, em 1983, Kofman dialoga com Blanchot ao interpretar *La folie du jour* de 1973, enquanto também em 1983 Blanchot dialoga com Kofman ao citar, em *La communauté inavouable*, o mais recente livro da autora, no qual o amor e a morte são analisados a partir de Platão e contra Platão. Como podemos perceber, Kofman é a peça teórica que nos permite resolver o enigma relativo a alguns dos entrelaçamentos

---

Evidentemente, em nome da Verdade, Platão teria relegado às sombras e condenado todo esse plano da inteligência, suas maneiras de compreender e suas modalidades práticas. [Nota da autora: Minha dívida a este livro – *Les ruses de l’intelligence* (1974), por todas as análises que se seguem – é impagável e eu agradeço profundamente aqui e de uma vez por todas aos dois autores.]” (KOFMAN, 1983, p.13-14, minha tradução)

<sup>113</sup> “(...) a dialética platônica, antes do método cartesiano, é ela também de essência tecnológica; o póros platônico, estreitamente ligado à inteligência ‘técnica’ e a uma vontade de matriz prometeana, este caminho não tem nada a ver com a essência do caminho. (...) Resta perguntar, ainda, porque Heidegger, de uma maneira mais massiva, fez começar, entretanto, com Descartes a época moderna e tecnológica do pensamento...Que ela começaria ao menos com Platão, eu veria uma espécie de contraprova em *La folie du jour* de Blanchot. Esse texto que começa (mas também termina) com os termos que descrevem Êros no *Banquete*, ‘Eu não sou nem sábio, nem ignorante’, é talvez um dos que melhor rompe com todo o ‘pensamento tecnológico’, com todo o método, com toda a interrogação dialética ou interrogatório policial, com todo o questionamento e com toda a questão; com toda a visão de imortalidade: com todo o ‘platonismo’.” (KOFMAN, 1983, p.96 e p.97-98, minha tradução) Menciono a referida passagem de Kofman para marcar o posicionamento de Blanchot em relação ao platonismo, pois acredito que este pode ter influenciado tanto Foucault quanto Duras. Porém, vale ressaltar que tal trecho de *Comment s’en sortir?* também desperta o interesse em comparar a concepção foucaultiana acerca da técnica e da tecnologia com a heideggeriana. Além disso, seria interessante pensar em que medida o Descartes de Heidegger incidira sobre a caracterização do momento cartesiano em Foucault. Estas questões não serão abordadas na tese, já que demandariam um grande desvio interpretativo. Para o presente trabalho, fico então com a distinção foucaultiana entre a técnica e a tecnologia – tal como elaborada ao fim do primeiro capítulo, mais precisamente, ao fim da subseção 1.4.2 *De Butler a Foucault: a política de nós mesmos* – e com a importância da metafísica e da epistemologia de Platão para a filosofia da modernidade. Seja como for, com base no trecho de Kofman parece ser possível afirmar que, tanto para Heidegger quanto para Blanchot, a época moderna privilegia a aplicação do método como fazer filosófico e não a transformação poética de si mesmo. Entretanto, para Heidegger o pensamento moderno despontaria com Descartes, ao passo que, para Blanchot, com Platão. Já Foucault parece entrever, talvez sob inspiração de Heidegger e de Blanchot, a influência de Platão sobre Descartes e de ambos sobre a filosofia da modernidade. Para a passagem de Platão citada por Sarah Kofman, cf. PLATÃO, *O Banquete*, 2011, 203.e – 204.a; e para a questão da técnica e da tecnologia em Heidegger, cf. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, 1988 e HEIDEGGER, “A questão da técnica”, 2007. Além disso, cf. DUARTE, “Heidegger, filósofo da essência da técnica moderna”, 2010, pp.121-160.

interpretativos que perpassam minha pesquisa de doutorado. Contudo, resta saber ainda de que maneira Kofman nos religa a Foucault. Kofman nos desloca em direção a Foucault a partir desta mesma Afrodite ctônica, e a filosofia foucaultiana, por seu turno, permite-nos entender o caráter histórico-filosófico da mencionada figura, a qual fundamentalmente não é nem hesiódica e nem homérica, embora reatualize alguns aspectos do retrato de Afrodite elaborado por tais autores, e nem antiga ou moderna, embora conflua entre o passado e o presente. Com base em Foucault, podemos afirmar que a Afrodite subterrânea reúne, sob sua luz sombria, duas categorias transhistóricas, a saber, as figuras femininas do amor e da morte, que nos conduzem a uma instância reflexiva distinta da tradição filosófica, a qual é viril, patriarcal e falocrática. Por meio destas categorias transhistóricas, de cuja mescla emerge o espelho de interface feminina, somos capazes de subverter os valores morais, estéticos, políticos e epistemológicos que simultaneamente fundam e são fundados por uma concepção utópica da vida, do amor e do mundo. Por uma lado, a Afrodite ctônica de Kofman, a qual nos remete ao espelho de Medusa, faz-nos vislumbrar, no que diz respeito à contemporaneidade, a dimensão feminina da estética da existência foucaultiana e, com Blanchot, o aspecto contra-utópico da figura da mulher, já que sua significação condensa o enfrentamento da finitude. Ou melhor, em *La folie du jour* a mulher é aquela que não nega a vida em razão da imortalidade e aquela que tampouco foge da morte por meio da aplicação filosófica do referido princípio: “encontrei seres que jamais disseram à vida, cala-te, e à morte, vai-te. Quase sempre as mulheres, belas criaturas. Quanto aos homens, o terror os sitia, a noite os penetra, eles veem os seus projetos aniquilados, seu trabalho reduzido à poeira, eles permanecem atônitos, para estes que, por serem tão importantes queriam construir o mundo, tudo se desmorona.” (BLANCHOT, 2017, p.12, minha tradução) Por outro lado, no que concerne ao passado, a Afrodite ctônica de Kofman nos permite perceber a ancestralidade arcaica da espiritualidade que, embora tenha sido negada pela concepção ascensional de Platão, é por ele indicada no *Banquete* através do diálogo entre Sócrates e Diotima. Como explica Kofman:

Ao amor [Éros], ele [Sócrates] concede pai e mãe – um pai Póros, uma mãe Pênia. Da mãe, ele não indica nenhum parentesco como se, em sua angústia, Pênia devesse ser desprovida de qualquer ascendência, devesse ser sempre órfã. Diferentemente, com relação ao pai, está especificado que ele é o filho de Métis. Essa dissimetria genealógica não me parece ser negligente: sublinhar o laço de parentesco entre o Amor, Póros e Métis é proclamar que a inteligência astuciosa, cheia de



recursos, na origem de toda a *téchne*, também é a ancestral da filosofia, do amor à *sophía*. (KOFMAN, 1983, p.15, minha tradução)

De acordo com esta genealogia, Éros é concebido por Póros e Pênia no mesmo dia em que Afrodite emergira do mar e, mais precisamente, durante o banquete que os deuses dedicaram a ela. Por nascer no mesmo dia que a deusa e por amar tudo o que é belo, Éros teria se tornado companheiro de Afrodite. (PLATÃO, *O Banquete*, 2011, 203.b-204.b) A filosofia, como mostra Kofman, é classicamente erótica, mas a relação do indivíduo com a verdade possui uma ancestralidade astuciosa, referente à presença genealógica de Métis e à companhia de Afrodite. Para os gregos arcaicos, a sabedoria era compreendida como *métis* (astúcia) e os indivíduos se conectavam a ela por meio do amor afrodisíaco, isto é, por meio do amor de tipo astucioso e não do amor de tipo metódico, como viria a acontecer com a filosofia clássica. A partir de Platão, a espiritualidade perde seu aspecto feminino e adquire um caráter viril, já que o amor à sabedoria passa a ser associado à figura masculina do Éros que, como mostra Kofman, atrela-se ao Póros (caminho ou método) e a Pênia (miséria ou pobreza). Essa descontinuidade entre o período arcaico e o clássico – no que tange à relação do si com a sabedoria – também é explicada por Blanchot, no trecho citado acima, através da distinção entre a maneira pela qual a mulher e o homem se relacionam com a morte: as mulheres vivem a finitude do tempo presente porque astuciosas, enquanto os homens esquecem de vivê-la porque metódicos. Trata-se aqui de dois modos de se pensar a sabedoria, de se conceber a relação do si com a verdade e, sendo assim, de se praticar a espiritualidade. A clássica espiritualidade erótica é, ao mesmo tempo, metódica e miserável, aspectos que, de acordo com Nietzsche, compõem o dogmatismo filosófico. Este, por ser demasiadamente viril, é incapaz de contar com a ajuda de Afrodite para conquistar Métis:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está em pé. (NIETZSCHE, 2005a, *Prólogo*, p.7)

Já a espiritualidade vivenciada no período arcaico era astuciosa e criativa, pois era livre do método e de sua promessa de salvação. A partir disso, talvez possamos afirmar que a espiritualidade ascética do período helenístico-romano, como interpretada por Foucault, remonta à astúcia afrodisíaca do período arcaico e que, desse modo, ela rompe com o platonismo.<sup>114</sup> Assim, a senda interpretativa aberta por Kofman relativa à recepção contemporânea da Grécia arcaica e da Grécia clássica nos permite contextualizar historicamente a espiritualidade ascética, mas também vislumbrar em que medida a estética da existência, reatualização do antigo princípio do cuidado de si, distancia-se do platonismo e, na via de Nietzsche, “de toda a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o ‘povo’ (...)” (*Ibidem.*, p.8) Ademais, de modo geral a *métis* atrelada a Afrodite ctônica nos conduz ao elogio da astúcia no Baudelaire de Foucault.<sup>115</sup> Foucault, ao interpretar *O pintor da vida moderna*, mostra que a astúcia é uma atitude ética que condiz com o poder ou com a aptidão crítica para a liberdade. Contudo, através de Kofman parece ser possível afirmar que a astúcia também é uma atitude epistemológica, isto é, um certo modo de conhecimento ou uma certa habilidade por meio da qual o si se mobiliza distintivamente no mundo. A astúcia se refere, portanto, a partir de uma perspectiva transhistórica, à *métis* arcaica que, embora tenha sido recusada por Platão, aparentemente reincide sobre a concepção helenístico-romana do conhecimento etopoético. Este modo de saber, como explica Foucault, não se faz por meio do desvelamento das causas e não tem por finalidade o conhecimento dos segredos da natureza divina e da natureza humana. (FOUCAULT, 2010, p.210) Diferentemente, o saber etopoético é “um modo de saber relacional, porquanto o que agora há que se ter em

---

<sup>114</sup> É importante sublinhar que quando falo em ruptura entre a espiritualidade ascética e o platonismo, penso na metafísica de Platão, isto é, na “linha que vai ao ser da alma (*o Alcibiades*) (...)” (FOUCAULT, 2011a, p.140-141) Sabemos que Foucault considerou, sob o escopo da arte de viver, os caminhos histórico-filosóficos abertos por *Laques*, os quais não interrogam *o ser da alma*, mas a “estilística da existência (...)” (*Ibidem.*) De acordo com Foucault, é possível que *Laques* tenha influenciado o período helenístico-romano e, assim, a configuração da espiritualidade ascética. Inclusive, indico esta hipótese na subseção 1.4.2 *De Butler a Foucault: a política de nós mesmos* sem, contudo, desenvolvê-la. Efetivamente, nesta tese, não estou interessada em problematizar e mostrar em que medida a cultura de si do período helenístico-romano se atrelaria às vias platônicas menores que foram soterradas pela clássica recepção da metafísica em Platão. O ponto crucial de minha pesquisa é compreender as discontinuidades entre a espiritualidade ascética, vinculada ao período helenístico-romano, e a metafísica platônica que incidira, de um ponto de vista nietzschiano-foucaultiano, sobre a codificação cristã da moral. Sendo assim, não pretendo reabilitar Platão através de *Laques*, mas tampouco pretendo reduzi-lo ao platonismo, ou seja, à sua metafísica e à recepção histórico-filosófica de sua metafísica. Dito de outro modo, o objetivo não é o de mostrar a ruptura entre a espiritualidade ascética e Platão, mas antes a de entender a tensão entre a espiritualidade ascética e o platonismo, ou ainda, entre a espiritualidade ascética “e a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.” (NIETZSCHE, 2005a, *Prólogo*, p.8)

<sup>115</sup> Para a discussão da astúcia em Baudelaire, cf. a subseção 2.3.2 *A ficção* do presente capítulo.

conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *kósmos*, o mundo, etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro lado, nós.” (*Ibidem.*, p.210) O aspecto relacional do saber etopoético nos remete à *métis* arcaica, entendida por Kofman como inteligência astuciosa, e à moderna astúcia do artista que também funciona de maneira a questionar criticamente a existência humana e de maneira a “produzir uma mudança no modo de ser do sujeito.” (*Ibidem.*, p.212) O saber relacional é uma atividade crítica e não um método de conhecimento que se vale da especulação e da contemplação. Enquanto crítica, este tipo de conhecimento se desenrola como sociabilização, ou seja, como amor à diferença de si mesmo no que se refere aos outros e como amor à diferença dos outros no tocante a si. Por meio da prática social do amor à diferença o saber relacional se aprimora, já que a percepção da pluralidade do mundo se torna cada vez mais evidente e a experiência da comunidade cada vez mais possível à medida que nos relacionamos com os outros em sua multiplicidade e distinção. O mundo plural, sempre prestes a se modificar, é o *habitat* comum que abarca as diferenças entre o si e os outros, ou melhor, as diferenças através das quais nos constituímos comunitariamente. Por conseguinte, a falta de percepção da pluralidade do mundo se deve à ignorância dos indivíduos em relação à diversidade. Esta ignorância, por sua vez, atrela-se a uma carência afetiva e comunitária que dificilmente é sanada sob o bojo normativo da socialização. De certa forma, a Afrodite ctônica companheira de Métis influi na prática do amor que se associa ao saber etopoético e na relação astuciosa do artista moderno com a multidão, pois “a multidão é seu domínio, como o ar é o do pássaro, como a água, o do peixe. Sua paixão e sua profissão consistem em *esposar a multidão*.” (BAUDELAIRE, 2010, p.30) Existe uma complementaridade entre a ética e a epistemologia no que concerne à crítica que incide politicamente no mundo, dado que a astúcia nos permite confrontar os jogos de poder-saber que postulam a veracidade da norma e implementam a aplicação dos códigos morais. A astúcia incita a transgressão das convenções e, além disso, consiste na maneira pela qual aqueles que diferem das normas delas se protegem, seja as subvertendo institucionalmente, para utilizá-las em nome de suas próprias defesas, seja as combatendo e mostrando o quanto estes códigos são antiquados, ou melhor, o quanto estes códigos eclipsam o presente na medida em que recusam fazer parte do passado. (BUTLER, 2005, p.5) Com base nisso, talvez seja interessante, à título de ensaio, realocar a problemática do momento cartesiano, tal como levantada por Foucault, no sentido de pensar a crítica à modernidade que nela está contida em consonância com o anti-platonismo de Kofman e de Blanchot, os quais se situam na

esteira de Nietzsche e de Heidegger, autores que também compõem o pensamento foucaultiano.<sup>116</sup> Efetivamente, no terceiro capítulo da tese tento desenvolver a crítica da modernidade recorrendo à descrição foucaultiana do momento cartesiano, mas também ao questionamento das condições de possibilidade das principais características do tempo do sujeito substância. Para tanto, após percorrer as trilhas subterrâneas abertas por Afrodite e por Medusa, recorro a Butler e à crítica que ela propõe à metafísica da substância com o intuito de mostrar em que medida ainda estamos presos a uma realidade demasiado platônica, demasiado cristã. Seja como for, no presente capítulo, o que precisamos compreender é o teor do anti-platonismo contido na Afrodite ctônica atribuída por Blanchot, sob inspiração de Kofman, à comunidade dos amantes em Duras, e a relação desta figura subterrânea do amor com a finitude refletida pelo espelho de Medusa.

### 2.5.3 Pelo amor à diferença, todo o movimento é invasivo

Como aponta Blanchot a partir do amor durassiano, isto é, deste amor afrodisíaco de tipo medúsico, o princípio da imortalidade, esteja ele vinculado ao ideal urânio da ascensão espiritual ou ao ideal terrestre da continuidade hereditária, paradoxalmente mata a possibilidade de se viver o amor no instante presente. O amor não pode ser reduzido aos limites das funções narcísicas, hierárquicas e patriarcais que estruturam o desejo de amar na medida em que nos impedem de praticá-lo diferentemente. Segundo Duras, a potência ao mesmo tempo destrutiva e criativa do amor se deve ao desejo que recai sobre a ação de amar, com o outro, a vida em sua finitude. Os amantes respondem à exigência comunitária justamente quando se expõem “um ao outro à dispersão da morte.” (BLANCHOT, 2012, p.77, minha tradução) Dispersar a morte corresponde a disseminá-la, a propagá-la e a compartilhá-la como a experiência que une o si e o outro, pois se abandonar ao outro, no contexto contra-utópico do amor, é morrer para a sua própria transformação e para a mortífera transformação do outro. Sendo assim, através da figura ctônica do amor o espelho de Medusa caracteriza os personagens durassianos concedendo-lhes o poder de morte que incita tanto a destruição das identidades idênticas a si mesmas, quanto a criação da diferença no que tange à maneira pela qual nos

---

<sup>116</sup> Sobre a importância de Nietzsche para Foucault, cf. FOUCAULT, 2010, p.27 e p.224; *Idem.*, 2015b, p.100, nota 5; *Idem.*, 2001, n° 326, p.1212, n°354, p.1522-1523 e n° 364, p.1632-1633. Sobre a importância de Heidegger para Foucault, cf. FOUCAULT, 2010, p.27 e p.437; *Idem.*, 2015b, p.101, nota 5; *Idem.*, 2001, n° 354, p.1522 e n° 364, p.1632-1633. Para possíveis entrecruzamentos entre Heidegger e Foucault no que tange à problematização da ética no presente histórico, cf. DUARTE, “Heidegger e Foucault: a ética do cuidado de si como cuidado político do outro”, 2010, pp. 412-450.

vinculamos a nós mesmos e aos outros na vida cotidiana. O cotidiano é cenicamente representado por Duras através do espaço difuso da cama e do quarto que, ao serem ocupados pela estranha beleza dos indivíduos medúsicos, manifestam a fragilidade da intimidade fundada na norma, a qual – para retomarmos Stirner – faz do amor mandamento e obsessão. De acordo com Sylvie Loigon, no livro *Le regard dans l'œuvre de Marguerite Duras*, “os textos durassianos são cheios de personagens medusados ou de personagens medúsicos. De fato, Medusa, cujos dois traços distintivos conforme Jean-Pierre Vernant são a beleza e a monstruosidade, incarna a proibição que pesa sobre o olhar que se conduz face a face (...). Igualmente, Medusa incarna, em vários textos de Duras, a transformação dos amantes (...).” (LOIGNON, 2001, p.293, minha tradução)

O que está em jogo na literatura de Duras é a fascinação em relação à diferença, à diferença de si mesmo perante o outro e à diferença do outro perante o si que já não é mais o mesmo. Desejar o ato de amar é desejar a diferença, a qual arranca o sujeito da estagnação relativa à solidão da intimidade que se fecha sobre si mesma. Então, desejar amar a diferença nada mais é do que buscar o movimento em direção ao tempo presente, pois “é em razão deste gesto que fascina que o movimento (re) começa.” (*Ibidem.*) Na literatura de Duras, tais movimentos são como as ondas do mar que envolvem o quarto à medida que se misturam à escuridão da noite. Eles são incessantes, não evolutivos e não progressivos. O Mar e a Noite circunscrevem o quarto dos amantes, espaço que sempre permanece aberto à entrada do mundo. O mundo invade o quarto como o mar aliado à noite invade a casa, destruindo as estruturas que foram construídas por e para a utopia. A invasão da vida privada pela vida pública, do interior pelo exterior, expõe o si ao outro e à diversidade do mundo que nunca será completamente apreendida porque ela não constitui um Todo absoluto. Assim, a invasão da vida privada pela vida pública expõe o si ao desconhecido e nos mostra que a Razão não é universal. Em *A doença da morte*, o Mar e a Noite figuram a ruptura das fronteiras entre a vida privada e a vida pública, bem como a destruição dos limites da introspecção que tradicionalmente é concebida como um espaço interno, à parte dos acontecimentos sociais e políticos:

Você escuta o barulho do mar que começa a subir (...). você retorna à varanda em frente ao mar (...). Cai uma chuva fina, o mar ainda está negro sob o céu descolorido de luz. Você ouve o barulho dele. A água negra continua a subir, ela se reaproxima. Ela se move. Ela não para de se mover. Longas lâminas brancas a atravessam, um longo vagalhão que quebra num estrondo de brancura. O mar negro está forte. Há uma

tempestade ao longe, é frequente, à noite. (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. VIII)<sup>117</sup>

Em Duras, a casa da família e o quarto dos amantes podem ser igualmente envolvidos pela Floresta e pela Noite, é o caso de *Détruire dit-elle*, publicado em 1969, e pelo Lago e pela Noite, é o caso de *Nathalie Granger*, estreado em 1972. A floresta e o lago possuem a mesma tonalidade sombria que o mar, pois eles se misturam à noite e, como o mar, eles representam a invasão do interior pelo exterior e a relação do si com o desconhecido e com a morte. A floresta em *Détruire dit-elle* está em consonância com o olhar sombrio de Alissa, já que “na sombra, os olhos azuis de Alissa intrigam.” (DURAS, 1986, p.56, minha tradução) Alissa carrega e propaga a destruição capital das convenções na medida em que seu olhar medúsico faz fronteira com a floresta, a qual representa a exterioridade que incita a transformação do si e do mundo: “A destruição capital passará primeiro pelas mãos de Alissa, diz Stein.” (*Ibidem.*, p.59, minha tradução) Alissa contém em seu olhar a floresta e, por meio dele, anuncia a Élisabeth Alione a possibilidade da transformação da vida neste mundo, a possibilidade do abandono dos valores e funções que reduzem as mulheres ao matrimônio e à maternidade. Em outras palavras, Alissa apresenta a Élisabeth a floresta como o espaço no qual podemos despistar os limites institucionais do amor. Contudo, ao se ver em Alissa, isto é, ao perceber seu próprio reflexo na figura medúsica de Alissa, Élisabeth sente muito medo disto que observa.<sup>118</sup> Da floresta que anuncia através do olhar de Alissa a destruição capital somos levados ao lago sombrio em *Nathalie Granger*. Ao analisarmos os esboços do roteiro de *Nathalie Granger* disponíveis no Fundo Marguerite Duras no IMEC (76 DRS 26.1 – 26.23), mais

<sup>117</sup> No terceiro capítulo da tese, intitulado “Histórias de amor e violência”, a partir de Foucault e de Butler mostro que a introspecção nunca esteve à parte dos acontecimentos sociais: ela não é um lugar de cuja profundidade emergem segredos além-mundo e, do mesmo modo, ela não é um espaço neutro que pode fundamentar e orientar o nosso conhecimento sobre o mundo. Diferentemente, ela é perpassada pelos mesmos jogos de poder-saber que incidem sobre a codificação da vida em sociedade.

<sup>118</sup> “– Aqui eu estou em convalescência. (...) – Em convalescência? Pergunta Alissa. (...) – Eu estou aqui em razão de um parto que deu errado. A criança morreu no nascimento. Era uma menininha. (...) – Você quis muito esta criança? Pergunta Alissa. Ela hesita. – Eu acho, sim...a questão não foi colocada. (...) Quer dizer..., diz Élisabeth Alione, sobretudo meu marido a queria...ele queria uma outra criança. Eu tive muito medo de que ele se desapontasse, você compreende. Eu tinha medos como este..., que ele se separasse de mim porque a criança acabou..., mas eu não devo falar sobre isso. (...) – Você quer vir à floresta? Bruscamente, um certo medo no olhar de Élisabeth Alione. (...) – Eu estou aqui, disse Alissa, não tenho medo. – Não vale a pena, Élisabeth olha a floresta, hostil – não, não vale a pena. – Você teria medo comigo? – Não..., mas porque ir até lá? Alissa abandona. – Você tem medo de mim, diz docemente Alissa. Élisabeth Alione sorri, confusa. – Oh não... não é isso...é... – O quê? – Eu tenho horror a este lugar.” (DURAS, 1986, p.57, p.64, p.65, minha tradução)



precisamente o arquivo 76 DRS 26.2 “Scénario et dialogues”, somos capazes de perceber a função do lago e da noite na vida de Isabelle Granger que, perante ele, vislumbra a possibilidade de abandonar a casa, o marido e as filhas, isto é, a possibilidade de abandonar esta vida sufocante que a destituíra de si mesma. Isabelle permanece sem identidade e sem identificação por quase toda a história, de tal modo que desde o início do roteiro a conhecemos apenas em relação às funções que executa no interior da casa, ou seja, como uma dona de casa, mãe de duas meninas, entre elas Nathalie Granger, e como esposa de um marido indiferente. É somente ao cair da noite, quando um desconhecido vendedor de máquinas de lavar invade a casa de Isabelle, enquanto ela a abandona e vai em direção ao lago sombrio, que tomamos conhecimento da singularidade desta mulher.<sup>119</sup> A floresta também está presente em *Nathalie Granger*: ela aparece como o local que envolve o lago e que representa a vida fora da casa, a vida fora da instituição familiar, ou ainda, a floresta aparece como o lugar que, ao invés de evocar o formalismo humano, evoca a vida do animal – uma vida imprópria que não tem propriedade.<sup>120</sup> Além disso vale ressaltar que, no caso de *A doença da morte*, publicado em 1982, a presença da floresta é indicada pelo odor de heliotrópio e de cidra da jovem mulher, características que comporiam os títulos dos primeiros esboços do mencionado *récit*. A associação entre o heliotrópio e a cidra com a floresta pode ser confirmada a partir de uma das versões preliminares de *A doença da morte* que fora intitulada “Une odeur d’héliotrope et de

---

<sup>119</sup> “O homem caminha (o comerciante), visita a casa. [*Panorâmica contínua*]. Ele descobre uma tábua de passar roupa perto da qual um ferro ainda está conectado, com a luz indicadora acesa. Sobre a mesa, há um babadouro de criança abandonado. [*Cut*] A cozinha. Sobre a mesa, legumes que estavam sendo descascados: algumas batatas descascadas à faca, outras deixadas ali. (...) [*Cut*] O homem abre um cômodo muito sombrio. Diríamos que ali reside o segredo da mulher. Há um piano. Partitura sobre o suporte. A câmera percorre o topo do piano: várias partituras. Sobre uma mesa baixa, uma pick-up de vinil ligada. Um disco sobre a pick-up. O homem não entra. Ele fecha de novo a porta. [*Cut*] Sala de televisão. Sobre uma mesa, a bolsa da mulher [*Fim da panorâmica*]; o homem abre a bolsa, pega uma carteira e a abre; carteira de motorista; carteira de identidade: Isabelle Granger, nascida em Paris no dia 24 de outubro de 1935... etc. Profissão: Pianista. (...) [*Cut*] O homem está no parque. Névoa à distância. Ele olha, mas sem verdadeiramente procurá-la, onde pode se encontrar a mulher. Ele está calmo. [*Cut*] A casa vista do parque. Ela está escura no interior. As portas estão abertas. Como que abandonadas. [*Cut*] O homem dá alguns passos, parece que ele não olha mais o parque. Ele para bruscamente. Ele acaba de ver algo assustador. Em seus olhos, o medo. [*Cut*] Ele acaba de ver o lago. O lago sombrio. Na beira do lago, a mulher, vestida, imóvel, o rosto virado na direção do lago. Eles estão há dez metros um do outro. [*Cut*] O homem. Ele dá três passos em direção a ela. Ele para. [*Cut*] A mulher imóvel sem dúvida não o viu. [*Cut*] O homem para. Diríamos que ele sente que ele não deve ir em direção a ela. (Que há ali uma liberdade sagrada, inviolável).” (p.41 e p.41 bis do *tapuscrit* 76 DRS 26.2, minha tradução)

<sup>120</sup> “Nós reencontramos a mulher que olha o gato. Ele está bem perto dela. Sentado em uma cadeira que está na frente dela. Ela se aproxima dele e, de repente, olha-o bem de perto. Ela olha os seus olhos. Nós vemos de muito perto os olhos do gato, sua matéria interna, mineral, neutra, brutal. A mulher, olhando o gato, olha a Natureza, contida nos olhos do gato. Incontrolável, terrificante, a Natureza também habita as crianças, todos, os criminosos da floresta de Dreux e os outros, todos os outros.” (p.12 do *tapuscrit* 76 DRS 26.2, minha tradução)

cédraat”. Neste arquivo, disponível no Fundo Marguerite Duras do IMEC, mais precisamente em 76 DRS 22.3, Duras descreve a jovem como se segue: “Ela chegaria com a noite sem nenhuma palavra, para ser útil a você, para fazer com que o seu corpo seja menos solitário. Jovem, ela seria jovem, ela teria um odor de floresta (...)” (p.6 do *tapuscrit* 76 DRS 22.3, minha tradução) Já na versão definitiva de *A doença da morte*, a presença da floresta é manifestada da seguinte maneira: “Jovem, ela seria jovem. Nas suas roupas, nos seus cabelos, haveria um cheiro que se estagnaria, você procuraria qual seria, e você terminaria por nomeá-lo como você tem o saber de fazê-lo. Você diria: Um cheiro de heliotrópio e de cidra. Ela responde: É como você quiser. (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. III) Entre os arquivos de Duras no IMEC também nos deparamos com um conto intitulado “L’art de parler et l’art de se taire ne font qu’un” (76 DRS 40.1), assinado por Duras com um pseudônimo, o qual curiosamente consiste no nome de sua mãe, a saber, Marie-Josèphe Legrand. Neste texto podemos vislumbrar quão importante é a floresta para a literatura de Duras e qual é o peso de sua ancestralidade, pois a floresta nos remete tanto ao movimento de transformação do si, do outro e do mundo, quanto à figuração das mulheres bruxas que, na mitologia durassiana, também fazem uso do espelho de Medusa:

As mulheres da Idade Média (conta Michelet) se calavam muito, se calavam de uma maneira inimaginável para nós hoje. As mulheres eram isoladas umas das outras por florestas impraticáveis. E os homens estavam nos campos ou nas guerras do senhor. As mulheres permaneciam sozinhas durante dias e dias, e mesmo durante semanas, em suas terras isoladas. E foi na Idade Média que, então, as mulheres adquiriram este hábito de falar com a natureza, de se voltar às árvores, às plantas, aos animais selvagens da floresta. Elas o faziam a fim de se desembaraçar de sua solidão e de sua miséria. Mas, quando elas foram surpreendidas em suas conversações com a natureza, em contravenção à regra do silêncio imposta à sua condição, elas foram mal vistas... (p.1 e p.2 do *tapuscrit* 76 DRS 40.1, minha tradução)<sup>121</sup>

#### 2.5.4 A cabeça de Medusa

Geralmente, na literatura de Duras os indivíduos medúsicos têm os cabelos negros como a Noite e os olhos azuis como o Mar, de maneira que “os cabelos negros

---

<sup>121</sup> Também é importante sublinhar que a floresta, o lago e o mar faziam parte do cenário indochinês que envolveu a vida de Duras até os seus 18 anos de idade, quando deixou o Vietnã para estudar na França. (DURAS & TORRES, 2013 pp.21-31)

tornam os olhos de um azul índigo.” (DURAS, 2016, p.19, minha tradução) Como analisamos acima, Alissa de *Détruire dit-elle* possui estas características medúscas, ou seja, os cabelos escuros e os olhos que, harmonizados com os cabelos, são profundamente azuis. A Noite e o Mar, sendo assim, aparecem em *Détruire dit-elle* através do olhar sombrio de Alissa, o qual denota a relação entre o mundo interior e o mundo exterior da mulher que ama sem se ater aos mandamentos que codificam o ato de amar. (DURAS, 1986, p.56) Já no contexto da adaptação teatral de *A doença da morte*, a saber, *Les yeux bleus cheveux noirs* (DURAS, 2016), tanto a mulher que abandona as convenções do casamento e da maternidade – isto é, *La pute de la côte Normande* (DURAS, 1986) – quanto o homem que não se submete aos códigos heterossexuais possuem a cabeça de Medusa e os dois fazem uso do espelho que reflete tal aparência: “Ele acha que eles se parecem. Ele diz a ela. Ela também acha, como ele, que eles têm o mesmo tamanho, os olhos da mesma cor azul, os cabelos negros. Eles sorriem. Ela diz: e no olhar, a tristeza de uma paisagem noturna.” (*Idem.*, 2016, p.46, minha tradução) Com base nisso, isto é, tendo em vista o aspecto medúscico dos homens gays e das mulheres transgressivo-subversivas, precisamos, antes de darmos sequência ao estudo acerca da cabeça de Medusa na literatura de Duras, e do seu vínculo com a estética da existência em Foucault, abrir um parêntesis sobre a polêmica relação de Duras com os homossexuais.

#### 2.5.4.1 Um parêntesis sobre Duras e os homens gays

Ao analisar os diferentes esboços de *La maladie de la mort*, que na primeira versão aparece com o título *L'héliotrope et le cédrat*, particularmente os arquivos 76 DRS 22.1-22.5, pudemos perceber que a problemática da relação amorosa entre o homem gay e a mulher heterossexual estava ainda mais latente do que em sua versão definitiva e que o caráter autobiográfico do *récit* era mais evidente nos primeiros esboços do texto. Inclusive, em uma das versões preliminares do posfácio de *A doença da morte*, disponível em 76 DRS 22.3 – Chemise 5 “*La maladie de la mort au théâtre*”, Duras diz que “*A doença da morte* é uma peça sobre a homossexualidade.”<sup>122</sup> Na versão definitiva do

---

<sup>122</sup> E Duras continua: “Ela [a peça] exprime isto que eu penso pessoal e definitivamente, isto que eu penso sobre a homossexualidade. É-me completamente indiferente que se pense de maneira diversa à minha. Se queremos representar *A doença da morte*, faz-se preciso se referir às indicações aqui descritas por mim. A Jovem Mulher seria bela, jovem, impessoal e inteligente. O homem, homossexual, seria afetado por uma fraqueza essencial e mortal que deveria transparecer em sua performance sem diminuir a dimensão de sua presença. Trata-se aqui de uma atuação dupla. Quando ele se volta à Jovem Mulher, ele atuaria. De outro modo, ele não atuaria. É ele quem orientaria o texto, que o transmitiria ao público. E ele não pode dizê-lo

*Posfácio* (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. XV), Marguerite Duras não faz menção à questão da homossexualidade, embora ateste em *La pute de la côte normande*, onde relata o processo de adaptação para o teatro de *A doença da morte*, o qual resultou em *Les yeux bleus cheveux noirs*, que a história que perpassa tanto o *récit* quanto a peça faz alusão à sua própria experiência com Yann Andréa, seu último companheiro. A história se refere, portanto, à experiência de uma mulher que ama um homem que odeia o desejo e o corpo desta que o quer e que, ao mesmo tempo, detesta o fato de odiá-los. (DURAS, 1986, pp.11-17) Além disso, em uma entrevista concedida em 1987 a Leopoldina Pallota della Torre, Duras afirma que sua relação com Yann estava implicada na construção dos textos. (DURAS & TORRE, 2013, p.60) Com efeito, Duras escrevia sobre si mesma, mas isso não quer dizer que ela relatava sua vida sem dramatizá-la. Duras escrevia autoficções e, a partir da escrita de si, mitificava a si mesma de modo a confundir, como explica Thomas Clerc, “gêneros *a priori* separados, o do jornalismo e o da literatura.” (CLERC, 2013, p.25, minha tradução) A comunidade amorosa de Duras e Yann ganha uma dimensão literária que não pode ser reduzida somente à realidade psicológica e sociológica de cada um deles. (BLANCHOT, 2012, p.86) A dimensão literária da escrita de si em Duras talvez possa ser explicada por meio de uma frase que Godard aplica, em *Histoire(s) du cinéma*, ao cinema da autora e, de modo geral, à *Nouvelle vague*, isto é: “Igualdade e Fraternidade entre o Real e a Ficção.” (GODARD, 2006, P.126-127, minha tradução) Ademais, de acordo com as análises de Blanchot, Duras não quer dizer que “a doença da morte” se deva à homossexualidade de Yann ou à homossexualidade em geral: “a homossexualidade, para vir a este nome que jamais é pronunciado, não é a ‘doença da morte’, ela só faz a doença da morte aparecer, de uma maneira um pouco factícia, pois é difícil de contestar que todas as nuances do sentimento, do desejo de amar, são possíveis entre os seres, sejam eles semelhantes ou dissemelhantes.” (BLANCHOT, 2012, p.84, minha tradução) A doença da morte se deve ao fato do amor não se abrir à diferença, isto é, à dificuldade de se vivenciar a diferença mediante a instituição e o contrato amoroso. Assim, a doença da morte atinge a existência daquela que forçosamente aceita as cláusulas do contrato que estabelece a paradoxal experiência de um amor misógino, vivido na relação com aquele que a desposa ou que a

---

e encená-lo ao mesmo tempo, será preciso que ele escolha dizê-lo. O mesmo acontecerá com a Jovem Mulher, quando ela responderá às questões do homem. Ela também falará como se lesse o livro, ela não encenará. Os dois atores falam como se fossem os autores da peça.” (p.2 do *tapuscrit* 76 DRS 22.3, minha tradução)

frequente, mas também atinge a existência daquele que, mesmo amando outros homens, é forçado a contratar o amor de uma mulher. A liberdade relativa à alteridade é representada justamente pelo abandono deste contrato, desta instituição e de seus valores, os quais impedem que a mulher seja amada na radicalidade de sua feminilidade e que o homem viva o amor que efetivamente deseja. A doença da morte é uma nuance do amor que pode atingir qualquer tipo de pessoa e qualquer tipo de relação compulsoriamente adaptada às instâncias funcionais da norma. A partir da discussão da homossexualidade, Duras coloca em questão a repetição das identidades idênticas a si mesmas e a transgressão das funções sociais no que concerne aos vínculos amorosos. Como explica a autora na entrevista intitulada “The Thing”, concedida a Rolland Thélou e publicada em novembro de 1980 na revista *Le gai pied*, os homossexuais e as mulheres se assemelham na recusa, a saber, na recusa do exercício de suas liberdades em razão do postulado falocrático do poder, mas também na recusa do postulado falocrático do poder em virtude do exercício de suas liberdades. Existe, para Duras, uma fala comum entre mulheres e gays tanto no que se refere à interdição quanto no que concerne à transgressão das definições de ordem sociológica, simbolicamente estruturadas pelo Falo:

R.T – Você acredita que existe uma fala comum entre mulheres e homossexuais? M.D – Se ela é comum, ela é da ordem do que falei antes. A homossexualidade é uma recusa em si. R.T – Uma recusa em relação aos valores estabelecidos? M.D – Sim. Em relação ao postulado falocrático de todo o poder e consequentemente aos valores propostos por este, às suas instituições, à sua programação minuciosa do interdito maior, aquele da liberdade. (...) M.D – (...) A singularidade homossexual não está estancada. Eu a vejo como uma violência em busca de sua própria confrontação, então como nostálgica em relação a uma nova redistribuição da violência em curso, mas da qual ela será a autora. (...) Dito de outro modo, eu vejo na aparente doçura da homossexualidade uma provocação à violência e isso se confirma por seu recurso constante, sua recorrência ao interdito. (DURAS & THÉLU, 1980, p.3-4 e p.5-6, minha tradução)

Para Duras a homossexualidade é violenta quando recusa o Falo, mas também o é quando o reitera de forma misógina. Nesse sentido Duras não critica os gays, mas sim a misoginia ideologicamente partilhada por alguns gays que, ao invés de resistirem ao falocentrismo que normaliza/normatiza o amor heterossexual, acabam reiterando a sua estrutura, pois a misoginia está calcada no separatismo entre o masculino e o feminino e, por conseguinte, na concepção de que o masculino é superior ao feminino: “R.T – Diz-se algumas vezes que você zomba dos gays? M.D – Não deixa de ser verdade. Eu zombo de

tudo o que reclama um separatismo ou uma definição de ordem sociológica. Eu também zombo das escolas, das ideologias e das morais. Mas, nunca de alguém, eu nunca zombo de alguém.” (*Ibidem.*, p.3, minha tradução) Em sua escrita, Duras não faz uso da radicalidade feminina para defender a heterossexualidade. Pelo contrário, a partir da figuração feminina do amor e da morte, ela evidencia a potência ético-política de mulheres e homossexuais no que tange à subversão e à transgressão do poder falocrático. Ademais, deste modo Duras enfrenta a tradição patriarcal da literatura e da filosofia que, derivadas de Platão, ou melhor, do platonismo, prezam o intelecto e o método na medida em que desprezam o corpo e o ensaio. Então, quando critica Barthes – dizendo que ele se engana ao se considerar um escritor, já que nunca teria conhecido uma mulher –, Duras não critica a homossexualidade do autor, mas o seu intelectualismo e o seu formalismo moral, os quais decorrem de uma tradição demasiado viril, que exclui de sua ficção o espelho de Medusa e a sabedoria de Métis. Como explica Thomas Clerc:

Duras e Dustan estão do lado do corpo, enquanto Barthes recalca o corpo – ele não é, assim, escritor no sentido pleno do termo, ele é muito inteligente para escrever, não é tão besta a ponto de deixar fluir. (...) Este ataque *ad hominem* visa uma literatura que se situa do lado intelectual das coisas e não um certo tipo de homossexualidade. (...) O anti-intelectualismo de Duras nutrirá o de Dustan; mas este anti-intelectualismo não significa populismo. Ele aponta simplesmente para as condições da criação literária, isto é, para a participação do corpo no fundamento mesmo da escrita. (CLERC, 2013, p.23, minha tradução)

O radicalmente feminino em Duras é não-patriarcal, não-falocrático e anti-intelectualista. Além disso, as obras de Duras, embora resistam às identidades idênticas a si mesmas, não negam toda e qualquer dimensão da identidade. Isto quer dizer que Duras não nega o fato de que quem escreve é uma mulher e de que a crítica à estrutura falocrática do amor se faz do ponto de vista desta mulher, a qual, enquanto escreve, assume o lugar de fala e se abre à transformação de si e do mundo. Conforme Clerc, “Marguerite é uma mulher: em termos históricos é um sujeito menor, oprimido, que tira uma parte de sua força criativa desta opressão.” (*Ibidem.*, p.25, minha tradução) Por tais motivos não levo em consideração as interpretações que atribuem uma possível homofobia a Duras. O que me interessa em *A doença da morte*, bem como em *Les yeux bleus cheveux noirs*, é (1) a semelhança medúsica entre o homem gay e a mulher transgressivo-subversiva, (2) o fato de que esta semelhança, que se dá pelas suas respectivas diferenças em relação às normas e à normalidade, afasta-os da utopia social e, finalmente, refletindo a partir da



interpretação butleriana da melancolia gay e da melancolia feminina, (3) a atitude melancólica dos indivíduos medúsicos que transgridem os limites do Falo, visto que, conforme Duras, nós não poderíamos levar esta categoria tão a sério: “Existe ainda, eu creio, uma categoria fálica que é levada muito a sério.” (DURAS & TORRE, 2013, p.139, minha tradução) Tendo isto em mente, voltemos à imagem dos sujeitos medúsicos, que entrecruzados pelo Mar azul e pela Negra noite, resistem ao amor como mandamento e obsessão, para rapidamente traçarmos algumas pistas genealógicas capazes de nos indicar a potência ético-política de Medusa na literatura de Marguerite Duras e a sua relação com a estética da existência em Michel Foucault. Vale enfatizar aqui que por “genealogia” entendo – a partir de Butler, que se coloca como Foucault na esteira de Nietzsche – o seguinte: “Com efeito, pode ser que ter uma origem signifique precisamente ter várias versões possíveis da origem – considero que isto é parte daquilo que Nietzsche quis dizer por operação da genealogia. Qualquer uma destas histórias é uma narrativa possível, mas não posso dizer com certeza qual delas é a única verdadeira.” (BUTLER, 2005, p.37-38, minha tradução) Sigamos, pois, com a história de Medusa, ou melhor, com algumas de suas possíveis narrativas, mais precisamente com aquelas que nos permitem transitar entre o passado e o presente.

#### 2.5.4.2 Ainda sobre o amor medúsico

Hesíodo nos conta que Medusa morava onde o ilustre Oceano fazia fronteira com a Noite, ou seja, ela habitava a extensão do horizonte que abrangia o lugar de nascimento de Afrodite, a qual se formara junto à espuma que desemboca na praia. Parece que Medusa, justamente por ser a única mortal entre as Górgones, tornara-se responsável pela passagem da vida à morte. Trabalhando ao lado de Afrodite, ela confrontava os amantes à transformação de suas vidas finitas. (HÉSIODE, *Teog.*, 2018, linhas 190-200 e linhas 270-280) Além disso, o nascimento de Afrodite, como explica Vernant, “precede imediatamente o catálogo dos filhos da Noite, cujos primeiros a nascer dizem a morte sob três nomes: odioso Destino (*Móros*), negra *Kèrè*, *Thánatos*.” (VERNANT, 2011, p.134, minha tradução; HÉSIODE, *Teog.*, 2018, linhas 200-230) Como podemos perceber, na *Teogonia* o amor está envolvido genealógica e geograficamente pela morte. Esta composição é ressignificada por Duras a partir da constante presença cênica do Mar e da Noite e a partir da mistura de cores com a quais a autora toca e retoca o real. Em Duras o movimento de transformação dos amantes que intervêm no mundo é caracterizado pelo

movimento do Mar e pela chegada da Noite. Esta se articula à genealogia de Afrodite através da morte, como mostrou Vernant, mas também através do caos e da anarquia, dado que na *Teogonia* a Noite é filha do primeiro e avó da segunda: “Do Caos (*Cháeos*) surgiram a Escuridão (*Érebós*) e a negra Noite (*Nix*). (...) E ela, a Noite, deu nascimento ainda a Luta (*Érin*) de coração violento. (...) E a odiosa Luta, ela, deu nascimento a Anarquia (*Dusnomíen*) e a Desordem (*Aáten*), que andam juntas.”<sup>123</sup> A anarquia está vinculada, no caso dos personagens durassianos, à estranha beleza de interface feminina que liga o amor à morte de maneira a instaurar o caos no mundo. Mais precisamente, o amor que transgride a norma, intervindo de modo anômico no mundo, desorganiza a ordem utópica do real e incita o caos pela experiência subversiva da diferença.<sup>124</sup> A noite corresponde ao instante em que os amantes abandonam a utopia em virtude da distinção de seus modos de amar e de viver a vida para a morte. Portanto, por um lado, a Afrodite de Duras é ctônica porque o amor é medusado e medúsico; por outro lado, a Medusa de Duras é afrodisiaca porque este espelho de interface feminina responde à exigência comunitária que faz de toda a existência uma coexistência. Como diz Blanchot a propósito do amor durassiano: “a Afrodite ctônica ou subterrânea pertence à morte e a isto conduz os que são por ela própria escolhidos ou os que se deixam escolher, unindo, como vemos aqui, o mar do qual nasce (e não cessa de nascer), a noite que designa o sono perpétuo e a injunção silenciosa endereçada à ‘comunidade dos amantes’.” (BLANCHOT, 2012, pp.76-77, minha tradução)

A noite e o sono reenviam ao cenário do artista moderno do qual fala Foucault ao discutir Baudelaire. Foucault nos diz que o artista moderno é aquele que trabalha durante à noite, quando o mundo inteiro está dormindo. (FOUCAULT, 2001, nº339, p.1389) Para transformar, para desfigurar a realidade utópica que encapsula o mundo no fantasma da bolha de sabão, parece que o artista moderno faz uso do mesmo espelho instrumentalizado pelos amantes de Duras e da mesma palheta de cores escuras que

<sup>123</sup> [ἐκ Χάεος δ' Ἑρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· (...) ( Νύξ) καὶ Ἑριν τέκε καρτερόθυμον. (...) αὐτὰρ Ἑρις στνγερὴ τέκε μὲν (...) τε Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν.] (HÉSIODE/HESÍODO, *Teog.*, 2018, linhas 123, 223-225 e 226-230, p.36 e p.40, minha tradução)

<sup>124</sup> O interesse de Duras pelo caos pode ser atestado por uma série de fragmentos de ensaios sobre esta temática que estão disponíveis no Fundo Marguerite Duras no IMEC, arquivo 76 DRS 43.15. Neste documento, deparamo-nos com resumos de ensaios, provavelmente reunidos pela autora, que abordam o caos a partir de diferentes perspectivas e domínios de conhecimento, a saber, a partir das artes, da literatura, da filosofia, da história e da matemática. Entre alguns dos títulos encontramos *L'art et le chaos*, de Christine Buci-Glucksmann, *Perturbation, ma sœur : défaire et faire*, de Gilbert Lascault, *La forme grecque dans la turbulence cosmopolitique*, de Patrice Loraux e *Du concept philosophique de chaos*, de Gilles Chatelet.

marcam os olhos e cabelos dos indivíduos medúsicos. A partir desta constatação podemos perguntar: o que isso quer dizer? Podemos até mesmo pensar que tais entrecruzamentos figurativos não atestam efetivamente nada, pois as relações entre Foucault, Vernant e Duras foram construídas de modo interpretativo ao invés de serem recuperadas ou desveladas analiticamente. Por certo, estes vínculos não fazem parte das articulações bibliográficas mais evidentes em Foucault. Faz-se necessário dizer também que não pretendo provar que tais diálogos possuam dimensão biográfica. Não se trata de demonstrar as influências intelectuais de um autor sobre o outro, mas de contar diferentemente a história do espelho, do amor e da morte. No que concerne à filosofia de Foucault, estes enleios figurativos, que misturam a experiência óptica do amor e da morte na Grécia arcaica com a escrita cinematográfica de Duras, permitem delinear a interface e a tonalidade da espiritualidade ascética. Em outras palavras, a partir da transposição ficcional e crítica entre o passado e o presente tento mostrar – e se trata verdadeiramente de uma tentativa, de um ensaio – a dimensão estética da espiritualidade ascética e a dimensão espiritual da estética da existência. Aparentemente, estetizar a própria vida é se confrontar à finitude por meio da criação asceticamente espiritual da estranha beleza de interface feminina. Por certo, o desenvolvimento desta pressuposição dependeria da confirmação de que uma das práticas mais características das filosofias helenístico-romanas, a saber, a meditação da morte, não está inscrita na tradição platônica dos exercícios espirituais e de que a idade de ouro da cultura de si retoma certas vias arcaicas quando concebe a importância do enfrentamento da precariedade da vida para a transformação ética do indivíduo.

Além disso, a comprovação de minha suspeita se vincularia à elaboração de uma outra conjectura, menos filológica, mas ainda histórica e sobretudo política: considero que o preceito contemporâneo da estética da existência poderia ser atrelado – ou talvez deva ser atrelado – transhistoricamente à espiritualidade ascética. Mesmo sem aprofundar as referidas hipóteses, vale mencionar, no que tange à relação entre a estética da existência e a espiritualidade ascética, que para Foucault a ascese helenístico-romana constitui “uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ela proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.” (FOUCAULT, 2011b, p. 50) Tais relações interindividuais, diferentes daquelas ligadas à espiritualidade ascensional, não nos arrancam deste mundo e desta vida em nome da promessa narcísica da imortalidade propagada pelos raios solares da Beleza divina. Pelo contrário, elas nos reenviam aos cantos mais obscuros e

subterrâneos do mundo, os quais nos permitem compreender a grandeza do universo – grandeza esta que não se deve à unidade substancial, mas sim à complexidade das múltiplas diferenças. Como conta Foucault, Sêneca se questionava sempre: “‘O que há de grande aqui embaixo?’” (*Idem.*, 2010, p.237) De acordo com os estoicos, os vínculos sociais mais imanes e triviais são aqueles que nos permitem percorrer e penetrar o mundo, pois, segundo Hierocles: “É preciso considerar que somos um animal, mas [um animal] sociável e que necessita do outro. (...) Assim, facilmente fazemos amizades: as amizades surgem quando jantamos juntos, sentamos juntos no teatro ou estamos em situações semelhantes.”<sup>125</sup> A partir de Foucault somos capazes de afirmar que o amor ascético é contra-utópico justamente porque este nos dá “a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo –, [a medida] de nossa pequenez.” (*Ibidem.*, p.248) Parece que a estética da existência, na via da cultura do cuidado de si helenístico-romano, apresenta-se na história e na filosofia como uma alternativa ética contra-utópica à tradição utópica da moral que, fundamentada no princípio de imortalidade espiritual e de perpetuação terrestre, baliza as relações afetivas sob a figuração masculina do Éros, de cuja atuação desponta a racionalidade de tipo narcísica que também tangencia as duas Afrodites de Pausânias.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> [ἐνθυμητέον ὅτι ἐσμὲν ζῷον, ἀλλὰ συναγελαστικὸν καὶ δεόμενον ἑτέρου· ἔπειτα ραιδίως συντιθέμεθα φιλίας· ἐκ γὰρ τοῦ συνεστιαθῆναι ἢ τοῦ συγκαθίσαι ἐν θεάτρῳ ἢ εἰς τὸ αὐτὸ καταστῆναι αἱ φιλίαι γίνονται.] (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, XI.15, 2009, p.29, minha tradução)

<sup>126</sup> Esta hipótese ganhou força a partir da leitura do arquivo FCL 16 250 10r, disponível no Fundo Michel Foucault, mantido pelo IMEC em parceria com o *Centre Michel Foucault*. Neste documento, intitulado *The third thing is that: entretien et libre conversation à Berkeley* (1983), Foucault explica que a estética da existência não possui uma herança platônico-cristã, dando a entender que este princípio ético se atrela à espiritualidade ascética, a qual teria se reconstituído, de certo modo, no dandismo. Ademais, Foucault mostra de que maneira a estética da existência, concebida no contexto da cultura do cuidado de si helenístico-romano, valoriza eticamente a meditação da morte e o instante presente. Vejamos: “A terceira coisa é que o trabalho sobre si mesmo com suas consequências, como a austeridade, não se impõe aos indivíduos por leis civis ou por obrigações religiosas – trata-se de uma escolha de existência. As pessoas escolhem – decidem por si mesmas cuidar de si. É um tipo de escolha de existência, um modo de vida que se impõe por si mesmo às pessoas. E as pessoas impõem certo modo de vida a si mesmas em quais termos? Não é para salvar suas almas, para alcançar a vida eterna após a morte, pois elas não acreditam nisso. Elas o impõem somente a fim de transformar as suas próprias vidas em uma obra de arte. Isso quer dizer que as pessoas escolhem tal modo de vida por motivos estéticos da existência. E, então, nós temos essa ideia, penso que de uma maneira importante, e que encontramos, além disso, em nossa sociedade, mas de uma forma levemente acadêmica, a ideia de que a principal obra de arte que alguém precisa cuidar, a principal área a qual devemos aplicar valor estético e técnico é o si, a própria vida, a própria existência. Nós encontramos isso na Renascença e você encontrará isso muito fortemente no dandismo do século XIX, mas ambos são apenas alguns episódios... Finalmente, em consequência, o si que é, portanto, este objeto que procuramos elaborar nos termos de valores estéticos, não é algo que é preciso descobrir porque foi escondido, alienado, desfigurado – ele é uma obra de arte, uma obra de arte que precisa ser feita, que precisa ser feita de certo modo antes da constituição do si – e que o si só realiza por si mesmo no fim da vida, antes da morte. Do que deriva uma supervalorização bastante interessante destes conceitos relativos à velhice, ao último instante da vida (e à morte). O momento no qual vamos morrer, no qual somos tão velhos que não temos nada mais para viver e no qual alguém fora capaz de esculpir a vida por completo, de organizá-la

## 2.6 PARA TODA UTOPIA UMA CONTRA-UTOPIA?

Não podemos negar que o espelho de Medusa fora manejado pelas mãos destes filósofos pouco tradicionais que compõem a idade de ouro da cultura do cuidado de si e, por outro lado, que ele reapareceu e ainda reaparece, entre as mãos dos artistas e dos amantes, na forma da paleta de cores sombrias com as quais os sujeitos medúsicos embelezam o mundo, ou seja, com as quais eles rompem a ordem que se outorga natural. É claro que a imagem do espelho de Medusa, bem como a espiritualidade ascética, assumem diferentes papéis no decorrer da história dos saberes e dos poderes. Na presente tese, tento apresentar mais as continuidades do que as discontinuidades entre as figuras históricas do amor medúsico, pois a intenção é traçar de forma bastante geral, e jamais restritiva, alguns dos contornos estilísticos da estética da existência. Sendo assim, inspiro-me nas falas e conversas de Foucault em Berkeley sobre a estética da existência e na entrevista *Du sujet au sujet moral* que constitui a versão integral daquela publicada com o título “Le retour de la morale”. Nestas peças de arquivos, encontram-se reflexões sobre a beleza ético-política do dandismo, do anarquismo, da insurreição e até mesmo do movimento punk. Os detalhes que aparecem em tais documentos permitem perceber qual é o teor das referências que Foucault faz, tanto em *A hermenêutica do sujeito* quanto em *A coragem da verdade*, ao dandismo, a Baudelaire, à anarquia, ao pensamento anarquista, a Stirner, mas também à arte antiplatônica e antiaristotélica. (FOUCAULT, 2010, p.224; *Idem.*, 2011a, p.165) Desse modo, por meio de tais arquivos, torna-se possível comprovar que a estética da existência é tridimensional, pois eles nos mostram o caráter estético da ética do eu, o caráter ético da estética do eu e o caráter político da estética da existência. Por exemplo, já no início do documento *Entretien de Berkeley sur l'esthétique de l'existence* (1983), disponível no *Centre Michel Foucault* com a notação FCL 16 D 250 11r, Foucault nos permite compreender tanto a dimensão estética da ética do eu quanto a dimensão ética da estética do eu.<sup>127</sup> Ademais, ainda no mesmo arquivo, Foucault nos

---

como uma obra de arte que permanecerá imortal na memória dos homens, dado o brilho da referida vida – isto constitui o objetivo. E será nesse momento que você terá criado o seu próprio si.” (p. 1 do *tapuscrit* FCL 16 250 10r; algumas partes desta conversa foram publicadas em “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” [FOUCAULT, 2001, n°326]. O trecho aqui mencionado não se encontra no *Dits et Écrits*)

<sup>127</sup> “Penso que bons materiais para se analisar este problema da estética da existência seriam as autobiografias, mas também, por exemplo, as biografias. O problema da vida dos artistas no século XVI. O fato de que um artista para ser um artista tanto trabalha e faz peças de arte, quanto tem um certo tipo de vida bastante específico e diferente dos outros tipos de vida. (...) e você pode perceber este problema, um problema muito interessante, a ideia de que você não pode ser um artista se você não tem um modo de vida

indica a dimensão política da estética da existência quando questionado sobre os perigos de determinadas formas políticas que teriam se articulado de modo ambíguo à estética de tipo burguesa. A conversa se desenrola como se segue:

Q: (...) E a questão sobre a relação entre a forma de uma bela vida e a forma da política que a acompanha. Pois, como você sabe isto foi em diversas vezes uma questão no século XX? F: O que você quer dizer com as relações entre a estética e a existência da política? Q: (...) essa estética da existência sempre esteve mais ou menos relacionada a uma certa atitude ambígua (...). É, ao mesmo tempo, bem conservadora e bem hostil à sociedade burguesa e penso que a melhor alternativa a tal estética da existência não foi política, mas tampouco foi uma atitude não-política (...), a melhor alternativa foi a sociedade burguesa. Penso que esta é uma das regras da estranha ambiguidade que constituiu o destino do fascismo. F: Também há dentro de movimentos explicitamente revolucionários, também há uma estética da existência. Acho isso muito impressionante... por exemplo... que dentro de círculos anarquistas... (...) exista também alguma racionalização dos valores estéticos de certas atitudes... Q: ... e de atos, a estética da ação... F: ... da ação e do fato de que há uma bela ação revolucionária que por si mesma é bela e que tem efeitos na população, na opinião e assim por diante. O belo impulso político que não tem nenhum uso político direto ou utilidade, mas que é tão belo, tão bom quanto a estética do atentado... Q: ... assassinato... F: ... assassinato ... Bom eu penso que tudo isso é algo muito interessante que poderia ser estudado. Palpites? (pp.2-4 do *tapuscrit* 16 D 250 11r, minha tradução)

A partir do anarquismo, Foucault nos oferece uma possibilidade para se pensar a forma política da estética da existência, ou melhor, uma das possíveis formas políticas da estética da existência, já que este princípio não prescreve somente uma única maneira de se viver e um único modo de se intervir politicamente no mundo. Por meio do anarquismo Foucault também nos mostra que a estética da existência possui uma radicalidade política, a qual não tem nada a ver com o nazismo e o fascismo. Há, de fato, uma relação estética entre o anarquismo e a violência pois, para os anarquistas, como explica Michelle Perrot, “o revólver incarna a violência necessária à revolução. Por volta de 1885, destacamos em Roanne dois grupos anarquistas batizados de ‘le Poignard’ [A Adaga] e ‘le Revolver’ [O Revólver]. (...) No fim do século XIX, a dinamite distancia o revólver na linguagem e nas práticas. Os libertários sonham em ‘dinamitar o velho mundo’, em ‘explodi-lo’, enquanto os atentados anarquistas se multiplicam.” (PERROT, 2014, p.150, minha tradução) Todavia, a violência do atentado anarquista não confina

---

bastante específico e se sua vida não tem regras e valores *autonaturais*, bem como sua própria forma estética.” (p.1 do *tapuscrit* 16 D 250 11r, minha tradução)



com a violência nazista e fascista, ou ainda, não se trata do mesmo tipo de violência. A violência anarquista se estabelece como resistência ao conservadorismo e à tradição humanista de tipo burguês, ao passo que a violência nazista e fascista tem por objetivo a instauração, a preservação e a vigilância de um ideal de pureza humana que o anarquismo quer explodir. Com efeito, o caráter político da estética da existência não parece vacilar entre a direita e a esquerda, mas somente entre as diferentes vertentes da esquerda. A tendência política relativa à estética da existência pode ser confirmada com base nas menções que Foucault faz ao anarquismo, aos anarquistas e a Stirner, mas também com base na indicação da família filosófica à qual ele diz pertencer: “Ao menos nisto que me concerne, se eu devo indicar a minha família filosófica, eu diria que ela é constituída por todos os filósofos que fizeram da questão da significação do ‘hoje’ ou do diagnóstico da atualidade a principal questão filosófica. Nesse sentido, eu me sinto, por exemplo, muito próximo dos filósofos da Escola de Frankfurt, mesmo que eu não esteja de acordo com eles sobre cada ponto.” (FOUCAULT, 2015b, p.100, nota 5, minha tradução) Além disso, como podemos perceber na entrevista *Du sujet au sujet moral*, arquivo FCL 2.10 do *Centre Michel Foucault*, o movimento punk parece corresponder, na via do anarquismo, à dimensão política da estética da existência e, na via do dandismo, à dimensão estética da ética do eu ou à dimensão ética da estética do eu. Vejamos:

– Podemos dizer que os dândis do século passado, Baudelaire ou Brummel, e que os punks hoje incarnam essa vontade de afirmar o direito a estilizar suas existências? M.F: Sim, mas toda a questão é saber isto que eles reivindicam como estilo de existência. A busca por um certo estilo de existência diferente e o mais diferente possível dos outros me parece ser um dos pontos pelos quais a busca contemporânea pôde se instaurar, outrora, em grupos singulares. A busca por uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria se submeter a ela – parece-me catastrófica. Atualmente, a busca por uma moral só pode ser a busca por diferentes formas de moral que cada indivíduo pode se dar; ou definimos tipos de condutas adaptáveis a tal e tal indivíduo; ou cada indivíduo reconhece por si mesmo a possibilidade de fabricar formas de conduta perfeitamente diferentes umas das outras. (p. 7 do *tapuscrit* FCL 2.10, minha tradução)

Na versão publicada da referida entrevista, intitulada “Le retour de la morale”, a supracitada resposta de Foucault foi descontextualizada, já que os editores optaram por associá-la à questão que pergunta pela teoria do sujeito na Antiguidade greco-romana. (FOUCAULT, 2001, nº354, p.1525) Esta pequena alteração não é insignificante, pois a

partir da versão publicada perde-se de vista alguns entrecruzamentos transhistóricos que nos permitem delinear certas características contemporâneas da estética da existência. Obviamente, na contemporaneidade a estética da existência não se reduz ao modo de vida punk, mas a relação entre o dandismo e o punk, apontada pelo interlocutor de Foucault, leva-nos a compreender que a estética da existência não está necessariamente atrelada à instância acadêmica do intelectual, à performance partidária do militante e aos nichos artísticos dos ateliês e galerias. Com efeito, nem todos vivem de modo a estetizar suas próprias existências, embora todos possam fazê-lo. Então, a estética da existência se assemelha ao preceito do cuidado de si na Antiguidade helenístico-romana, visto que ao se universalizar também se elitiza. (FOUCAULT, 2010, pp.101-103) Contudo, não se elitiza em um sentido econômico, ou seja, não se trata de uma elitização classista, em que somente os ricos podem estetizar a própria vida. Diferentemente, a estética da existência se contrapõe ao classismo e contraria, de modo a subverter, os valores burgueses que tangenciam a vida do bom cidadão ou do cidadão de bem. A estética da existência foucaultiana não é ambígua, pois ela não flerta com o privilégio do rico e do burguês, como teria acontecido com o nazismo e com o fascismo, mas os subverte quando nos mostra que a constituição distintiva de si neste mundo não depende da concentração de bens, de conhecimento ou de cultura e, muito menos, do consumo fetichista de vidas alternativas. Da mesma forma, a estética da existência foucaultiana nos mostra que a igualdade não concerne à universalização do modelo de vida burguês, isto é, aquele que estetiza a própria vida transgride e subverte a felicidade que se deve “a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês.” (CHOMSKY & FOUCAULT, 2015, p.55) Por isso, não podemos deixar de dizer que a boa performance acadêmica, artística e militante nem sempre se refere a uma vida ética conduzida esteticamente. Em outras palavras, muitas vezes esta boa performance se deve justamente aos privilégios burgueses que a estética da existência quer subverter.

De fato, Foucault não se identifica plenamente com a Escola de Frankfurt e nem mesmo com o anarquismo, porém isso não quer dizer que ele os teria excluído de seu pensamento. As diferentes vertentes da esquerda parecem estar implicadas filosófica, ética e politicamente naquilo que Foucault entende por atitude crítica, a qual constitui a estética da existência: “(...) eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade.” (FOUCAULT, 2015b, p.39, minha tradução) Quando questiona a verdade por meio de seus efeitos de poder, Foucault se articula filosoficamente à Escola de

Frankfurt que tem por principal problema a significação histórica do tempo presente, ou ainda, a significação histórica da verdade de cujo poder desponta isto que somos no tempo presente. (*Ibidem.*, p.101) Por outro lado, quando questiona o poder por meio de seus discursos de verdade, Foucault se articula politicamente ao anarquismo – e por “politicamente” não devemos entender uma filiação doutrinária, pois se trata de uma vinculação estratégica que permite, tanto de uma perspectiva ética quanto de uma perspectiva epistemológica, “pôr o não-poder ou a não-aceitabilidade do poder, não no fim do empreendimento, mas no início do trabalho (...) [e] partir do ponto de que nenhum poder, qualquer que seja, é de pleno direito aceitável e não é absoluta e definitivamente inevitável.” (*Idem.*, 2014, p.73) Com base nisso, Foucault afirma: “a posição que assumo não exclui em absoluto a anarquia – e afinal de contas, por que, mais uma vez, a anarquia seria condenável? Ela, talvez, só o é automaticamente pelos que admitem que há sempre, forçosamente, essencialmente, algo como um poder aceitável.” (*Ibidem.*) A partir da atitude crítica Foucault não se refere ao “anarquismo fundamental, que corresponderia à liberdade originária, a qual é em seu fundo absolutamente inquieta a toda governamentalização.” (*Idem.*, 2015b, p.65, minha tradução) E ele tampouco se refere ao marxismo tradicional, o que fica evidente quando conta, na ocasião da entrevista “Dialogue sur le pouvoir”, o seguinte: “Eu tive, ontem à noite, uma discussão com alguém que me disse ‘Você concentra o seu estudo sobre domínios como os da loucura, dos sistemas penais, etc., mas tudo isso não tem nada a ver com a política.’ Eu penso que, de um ponto de vista marxista tradicional, esta pessoa tem razão.” (FOUCAULT, 2011, nº221, p.473, minha tradução) No entanto, o fato de Foucault não aderir ao anarquismo fundamental e ao marxismo tradicional não é indicativo de que suas investigações não possuam uma dimensão política e, mais do que isso, uma dimensão ética, estética e política de esquerda. A estética da existência advém de problematizações que emergem da esquerda e, enquanto tal, ela é uma alternativa ético-política de esquerda.<sup>128</sup> Sendo

---

<sup>128</sup> “É verdade que, durante os anos sessenta, os problemas como a psiquiatria ou a sexualidade figuravam, em relação aos grandes problemas políticos tais como a exploração dos trabalhadores, por exemplo, como problemas marginais. Na época, ninguém se interessava, entre as pessoas de esquerda na França e na Europa, pelos problemas da psiquiatria e da sexualidade, que julgávamos menores e marginais. Mas, após a desestalinização, depois dos anos sessenta, nós descobrimos, eu penso, que um importante número de coisas que considerávamos como menores e marginais ocupam uma posição bastante central no domínio político, dado que o poder político não consiste unicamente nas grandes formas institucionais do Estado, naquilo que chamamos de aparelho de Estado. O poder não opera em um único lugar, mas em múltiplos lugares: na família, na vida sexual, na maneira pela qual os loucos são tratados, na exclusão dos homossexuais, na relação entre os homens e as mulheres... todas estas relações são relações políticas.” (FOUCAULT, 2011, nº221, p.473, minha tradução)

assim, não podemos cair na armadilha que confortavelmente joga Foucault e a estética da existência nos braços do neoliberalismo e de suas variações, como o anarcocapitalismo.<sup>129</sup>

Ademais, para a caracterização do aspecto contra-utópico dos amores medúsicos e da sua relação com a estética da existência, também me inspiro em Foucault e em seu *gay savoir*, tal como ele o discute com Jean le Bitoux em 1978. Nessa ocasião, Foucault evoca as intersecções possíveis entre o movimento gay e o movimento feminista, apresentando-as como uma estratégia capaz de afrontar a cultura falocrática na qual nos inscrevemos. No arquivo, FCL 2.5 do *Centre Michel Foucault*, intitulado *Interview Michel Foucault: entretien avec Jean le Bitoux* (1978), encontramos a seguinte conversa:

J.B: Na noção de homossexualidade há esta referência à feminidade, à feminilidade, ao travesti. O que você pensa sobre isso? M.F: (...) o homossexual entrou na medicina sob a forma do hermafrodita, de alguém cujo instinto sexual seria, de certa maneira, duplo e o faria, ao mesmo tempo, um homem e uma mulher. A terapia proposta foi, é claro, a transformação hormonal. A resposta a esta decisão da medicina e da psiquiatria foi a de reverter tal terapia: “Hermafrodita, nós somos?” “Mulheres, nós somos?” “Sim, e mais do que vocês podem imaginar!” Então, há certamente uma correspondência entre a louca que se afirma mulher e a análise da homossexualidade pela feminidade secreta. (...) J.B: Hirschfeld, em sua teoria do terceiro sexo, retoma essa noção de homossexualidade como erro cromossômico, como erro genético. M.F: De fato, nós podemos perceber muito bem a complexidade de todos estes jogos. Os médicos que começaram dizendo: “São hermafroditas e, portanto, degenerados”; os movimentos homossexuais que respondiam: “Mas, se vocês nos consideram como sendo uma mistura de sexos, nós temos, então, uma sexualidade específica; assim, nós afirmaremos nossos direitos com base nisso.” E os homossexuais que se transvestiam e os médicos que diziam: “Ok, mas isto pode ser resolvido por um bom tratamento de hormônios masculinos.” Contudo, as loucas replicavam: “Negativo, loucas nós somos e loucas nós queremos permanecer e se tomarmos hormônios será para realmente nos transformarmos em mulheres.” Há, desta maneira, uma série de discussões, estrategicamente analisáveis, que convocam umas às outras. J.B: Isso permitiu igualmente a aproximação entre a luta homossexual e a luta das mulheres? M.F: Absolutamente. Neste ziguezague estratégico, a questão da feminidade é colocada no coração da homossexualidade, mesmo que de forma ambígua, pois ela se prestou lateralmente à medicina, reenviando à imagem feminina em uma

<sup>129</sup> Embora eu não adentre no debate habermasiano que imputa a pós-modernidade a Foucault, ou seja, embora eu não analise suas implicações filosófico-políticas, manifesto o meu pesar no que se refere à maneira pela qual esta potente discussão atingiu tanto as redes sociais quanto alguns grupos militantes que passaram a associar os filósofos ditos “pós-modernos” à liberdade de fundo falso do neoliberalismo e, infelizmente, não posso deixar de notar que muitas tentativas de mitigação da radicalidade política em Michel Foucault abrem espaço para tal tipo de captação do nosso autor. (Sobre a crítica de Habermas a Foucault, cf. HABERMAS, 2000, p.7; FOUCAULT, 2001, nº330, p.1265-1266; *Idem.*, nº310, p.1097-1098)

cultura falocrática como a nossa. E, de repente, historicamente apareceu a possibilidade estratégica da relação com os movimentos feministas. Da mesma maneira, foi politicamente interessante aos homossexuais dizer: “Nosso gosto pelos homens não é outra forma de falocracia, mas antes uma certa maneira de colocarmos a questão da feminidade.” (pp.6-8 do *tapuscrit* FCL 2.5, minha tradução)

As diferenças entre o *tapuscrit* e a versão que foi publicada com o título “Le gay savoir” são pequenas e dizem respeito, sobretudo, às perguntas de Jean le Bitoux. Na versão final, Jean le Bitoux suprime a questão sobre a relação entre o movimento gay e o movimento feminista, mas mantém a resposta de Foucault. (LE BITOUX, 2005, p.60-61) A referida recontextualização da fala de Foucault não compromete o sentido da discussão que busca indicar o potencial ético-político da subjetivação feminina ou feminista e da subjetivação gay, visto que, em tais casos, a constituição de si pode vir a romper com os limites do Falo de modo a combater a miséria do amor moderno. Foucault explica que a relação entre a homossexualidade e a feminilidade é histórica e que, atualmente, ela reflete na maneira pela qual o movimento gay e o movimento feminista confrontam o falocentrismo, ou melhor, na maneira pela qual homens e mulheres se outorgam o direito de estabelecer consigo mesmos e com os outros relações que não se deixam estruturar pelo Falo.<sup>130</sup> Butler parece se atrelar e, ao mesmo tempo, redimensionar este contexto do pensamento foucaultiano quando mostra que as intersecções entre a homossexualidade e a feminilidade também possuem um caráter psíquico. Conforme Butler, enquanto um mecanismo psíquico que constitui a identidade de gênero, a melancolia nos permite transgredir os valores do Falo por meio de sua recusa. Portanto, aqueles que são acometidos pela melancolia gay ou pela melancolia feminina/feminista são capazes de subverter as práticas reais que, fundadas no Falo, regulam nossas ações na medida em que estruturam nossos corpos, desejos e prazeres. Sem dúvida, os documentos que aqui reúno nos mostram que a estética da existência, enquanto estética do desconforto, tem uma interface feminina, ou ainda feminista, que influencia os estudos de gênero e que foi

---

<sup>130</sup> De acordo com Margareth Rago, “Foucault trouxe reflexões e operadores conceituais fundamentais para que os feminismos pudessem constituir linguagens e narrativas críticas adequadas aos temas e objetos de que tratam, em seu projeto de descolonizar a filosofia e o olhar masculino, muitas vezes, misóginos, abrindo o espaço do pensamento para a incorporação de suas problemáticas; (...) Nessa direção, a análise foucaultiana do poder da linguagem na constituição da identidade foi decisiva para que as feministas pudessem desconstruir o discurso dominante e suas interpretações sobre si mesmas. Já a noção de ‘dispositivo da sexualidade’ deu visibilidade às formas modernas de normatização e controle do corpo, da sexualidade e da subjetividade das mulheres, e não apenas delas. Em seguida, as noções de ‘práticas de liberdade’, ‘contracondutas’ e ‘estéticas da existência’, assim como as problematizações construídas a partir delas, abriram espaço para dar visibilidade a práticas feministas que escapavam aos modos tradicionais de leitura da experiência.” (RAGO, 2019, p.175)

influenciada, muito provavelmente, pela dimensão ascética da espiritualidade antiga. Diz-se que Foucault não desenvolveu de modo exaustivo as relações entre o cuidado de si e a feminilidade, sobretudo porque as filosofias antigas teriam, em geral, um caráter viril. No entanto, penso que é possível problematizar essa articulação para além da tematização da virgindade e da purificação, se analisamos a figuração feminina do amor e da morte na Grécia antiga. Ademais, ao entrecruzarmos Foucault a Vernant e a Duras, somos capazes de perceber que a estética da existência de interface feminina se atrela ao amor, que este amor é mais subterrâneo do que poderíamos imaginar e que vivê-lo de tal maneira é, até o momento, a alternativa mais potente. O espelho de Medusa nos revela a urgência do amor subterrâneo para a criação ética, estética e política do tempo presente. Em outras palavras, quando defrontamos Medusa, damos-nos conta de que já não há mais tempo para sentirmos medo: medo de contrariarmos os mandamentos do amor e de abandonarmos a utopia que nos promete a salvação e a imortalidade. Precisamos desconfiar dos lampejos político-religiosos que asseveram o esplendor social de alguns poucos bons cidadãos, daqueles que estão conformados à luz de Deus, do Estado e de sua Razão fálica. A luminosidade nos cega, ela nos ofusca e incendeia nossas florestas, nossas casas, nossos pontos de espaço e nossos pontos de tempo, a presença do presente. A partir disso, há de se convir que hoje, nos dias de hoje, é bem possível que apenas os amores radicalmente medúsicos, ctônicos e obscuros sejam capazes de enfrentar a fulguração desta violência, capazes de enfrentá-la antes que seja o fim.

### 2.6.1 Sobre a contraconduta da contra-utopia

Antes de dar início ao próximo capítulo, faz-se preciso esclarecer alguns pontos acerca da maneira pela qual manejo a relação entre espiritualidade e contraconduta. Como vimos, sob o bojo da espiritualidade greco-romana, tal que abordada por Foucault, podemos atrelar a ética, entendida como transformação do si mesmo, à política, compreendida como modificação da relação entre o si e os outros. Ademais, o aspecto estético da espiritualidade recai sobre o estilo que o si atribui à sua própria existência, mas também sobre o estilo das relações que o si entretém com os outros. Tanto a espiritualidade ascética quanto a ascensional possuem esta tripla dimensão, ou seja, de modo geral, a transformação espiritual pode ser concebida como uma experiência simultaneamente ética, política e estética. Tal tridimensionalidade também parece caracterizar a espiritualidade política, a qual é pensada por Foucault em relação à



revolução iraniana. Não discuto aqui as reflexões de Foucault acerca do Irã, mas vale indicar que a tematização da espiritualidade possui uma dimensão filosófica, relativa à experiência da ascensão no período socrático-platônico e à da ascese no período helenístico-romano, bem como uma dimensão religiosa que se remete, em Foucault, a certas fases do cristianismo, ao budismo e ao islamismo xiita. A presente caracterização da estética da existência não privilegia o aspecto religioso da espiritualidade, isto é, centra-se na espiritualidade filosófica e, mais precisamente, em sua forma ascética. Existem, com efeito, proximidades entre o ascetismo greco-romano e o ascetismo cristão: destacamos, pois, o cristianismo primitivo dos *Terapeutas do Deserto* e, já no medievo, o cristianismo de franciscanos e dominicanos. (FOUCAULT, 2010, pp.105-109; *Idem.*, 2011a, p. 160) Além disso, no que se refere, sobretudo, à dimensão política da espiritualidade cristã, podemos pensar em Lutero e no calvinismo. (FOUCAULT, 2015b, pp.37-39; *Idem.*, 2011a, p.217; FOUCAULT & SASSINE, 2014, §40) Há também a espiritualidade budista, com a qual Foucault teve contato ao visitar um templo *zen* quando passou uma temporada no Japão em 1978. (FOUCAULT, 2001, nº 236, p. 621) No mesmo ano, Foucault viaja para o Irã e, aproximando-se do islamismo xiita, reflete sobre a relação entre religião e política. É nesta ocasião que Foucault fala pela primeira vez em “espiritualidade política”. (FOUCAULT, 2001, nº 245, p. 694) Como explica Maurício Pelegrini em sua dissertação de mestrado, intitulada “Michel Foucault e a Revolução Iraniana”, a espiritualidade política nos permite pensar o vínculo entre “a revolta política e o movimento religioso, pois a contestação do poder político encontrava sua força e seu vocábulo na crença religiosa.” (PELEGRINI, 2015, p.124)<sup>131</sup> De modo geral, o conceito “espiritualidade política” parece demarcar em Foucault a relação entre política e religião, na qual a escatologia religiosa guia a contraconduta. (Cf. PELEGRINI, 2015, pp.119-156) Como dito acima, não abordo o aspecto religioso da espiritualidade para pensar a potência contemporânea da estética da existência. Minha caracterização da estética da existência se vale de símbolos e mitos arcaicos, contudo, eles são trabalhados com base em suas recontextualizações filosófico-literárias e não com base em problematizações de cunho religioso. Não reflito sobre a contraconduta da contra-utopia amorosa a partir da articulação entre religião e política, mas antes, a partir da desarticulação entre estes dois

---

<sup>131</sup> Sobre a relação entre a espiritualidade filosófica e a espiritualidade política, cf. também o tópico “Transformar radicalmente a espiritualidade” do livro *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*, de Priscila Piazzentini Vieira (2015, pp.166-169) Agradeço a Priscila Vieira pela indicação da dissertação de Maurício Pelegrini (2015), cujas reflexões me ajudaram a esclarecer em que medida a espiritualidade, tal como abordada nesta tese, afasta-se e aproxima-se da espiritualidade política.

elementos. No que tange à contraconduta da contra-utopia desvencilho a política da religião na iniciativa de questionar e, portanto, de subverter as bases cristãs do amor como tradicionalmente experienciado no Ocidente. Nesse sentido, o intuito é indicar que a espiritualidade ascética se opõe à experiência pastoral do poder, isto é, por meio de Foucault entendo que:

O cristianismo, na medida em que o que o caracteriza, quanto às suas estruturas de poder, é o pastorado, o cristianismo é fundamentalmente antiascético (...). O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e contravertida, que se tornou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior. (...) ao princípio greco-romano da lei, o pastorado cristão havia acrescentado este elemento excessivo e completamente exorbitante que era a obediência, a obediência contínua e infinita de um homem a outro. Em relação a essa regra pastoral da obediência, digamos que o ascetismo acrescenta um elemento, ele próprio exagerado e exorbitante. O ascetismo sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo. Vocês estão vendo que há um nível que é o nível do respeito à lei. O pastorado acrescenta a ele o princípio de uma submissão e de uma obediência ao outro. O ascetismo inverte novamente, outra vez, essa relação fazendo do exercício sobre si um desafio. Portanto, primeiro elemento antipastoral ou da contraconduta pastoral: o ascetismo. (FOUCAULT, 2008b, p.274)

Deveras, a espiritualidade política vinculada ao budismo e ao islamismo xiita se mostram, para Foucault, como alternativas ao cristianismo antiascético e, em geral, à crise da sujeição moral no Ocidente. Entretanto, como explica Pelegrini, “com o fracasso da revolução iraniana, pode-se levantar a hipótese de que a busca [de Foucault] por alternativas [à crise da moral ocidental] não seria mais realizada no Oriente ou fora da Europa. Desde então, Foucault voltou-se para questões perdidas do pensamento ocidental, e suas análises foram deslocadas, de outros espaços não-europeus para outros tempos históricos.” (PELEGRINI, 2015, p.150) Não sei dizer em que medida o budismo e o islamismo, de acordo com as interpretações de Foucault, estanciam a obediência a si. Por conseguinte, também não sei dizer em que medida estas religiões se afastam da “obediência contínua e infinita de um homem a outro.” (FOUCAULT, 2008b, p.274) A resposta a tais questões demandaria um estudo bastante aprofundado acerca das diferenças entre o Ocidente e o Oriente no que concerne à espiritualidade religiosa. Seja como for, meu trabalho se distancia das religiões na tentativa de entrever uma ética que prescreva a prática do domínio de si e que aí vislumbre a resistência política. É possível que, neste ponto, por partilhar certa desconfiança em torno da potência ético-política das

religiões, afaste-me de Foucault.<sup>132</sup> Ao mesmo tempo, é a partir de Foucault que compreendo o aspecto sacrificial das tecnologias cristãs que teriam sido influenciadas pela racionalidade platônica e que ainda hoje incidem sobre a estrutura do amor moderno. Como veremos no próximo capítulo, a contraconduta da contra-utopia amorosa se opõe tanto à obediência cristã e à hierarquização platônica do cuidado de si, quanto à obediência que se atrela à moral promulgada pelo Estado e por suas instâncias médico-jurídicas na forma da normalidade ou da normatividade fálica. A contra-utopia amorosa se baseia na noção de contraconduta, tal como abordada por Foucault em seus termos mais gerais no curso *Segurança, Território, População*. A contraconduta se refere à dissidência cívica, mas também à delinquência, à loucura e à doença. Segundo Foucault:

(...) essa palavra – “contraconduta” – talvez também permita evitar certa substantificação que a palavra “dissidência” permite. Porque de “dissidência” vem “dissidente”, ou o inverso, pouco importa – em todo caso, faz dissidência quem é dissidente. Ora, não estou muito certo de que essa substantificação seja útil. Temo inclusive que seja perigosa, porque sem dúvida não tem muito sentido dizer, por exemplo, que um louco ou um delinquente são dissidentes. Temos aí um procedimento de santificação ou de heroicização que não me parece muito válido. Em compensação, empregando a palavra contraconduta, é sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. Isso permite identificar a dimensão, o componente de contraconduta, a dimensão de contraconduta que podemos encontrar perfeitamente nos delinquentes, nos loucos, nos doentes. Portanto, análise dessa imensa família do que poderíamos chamar de contracondutas. (FOUCAULT, 2008a, p. 266)

A contraconduta da contra-utopia amorosa nos reenvia tanto à maneira pela qual estoicos e cínicos subvertem, com base na teoria dos indiferentes (*adiáforoi*), os valores vigentes na sociedade, quanto ao exercício da crítica em Baudelaire, o qual se faz pela

<sup>132</sup> A desconfiança em relação ao fundo platônico ou platonista do cristianismo advém, em certa medida, de Nietzsche, embora também seja recuperada e partilhada por Foucault. E talvez possa dizer que minha desconfiança em relação às religiões de modo geral advenha, em certa medida, de Marx, para quem “a miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões.” (MARX, 2010, p.145-146) Como explica Priscila Vieira, Foucault dialoga com o mencionado texto de Marx, a saber, com *A crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, na entrevista “L’esprit d’un monde sans esprit” (FOUCAULT, 2001, nº259, pp.743-755), onde utiliza “a frase desconhecida de Marx [‘o espírito de um mundo sem espírito’, traduzida na versão em português como ‘o ânimo de um mundo sem coração’] para mostrar as especificidades da Revolução do Irã, de 1978, que obteve uma reação muito negativa por parte da maioria dos intelectuais do período. Ao refletir sobre a revolução iraniana, Foucault produz dois deslocamentos fundamentais: primeiro, ele problematiza a noção tradicional de revolução. Em seguida, e exatamente por tratar de uma nova percepção de revolução, o tema de mudar radicalmente a produção da subjetividade (...) emerge de maneira relevante.” (VIEIRA PIAZENTINI, 2015, p.167)

transgressão dos limites possíveis, estejam eles atrelados à Razão que separa o racional do não racional ou à norma que distingue entre o bom e o mau, o certo e o errado, o normal e o anormal. Há, em relação à contraconduta, uma reciprocidade entre a subversão dos valores vigentes e a transgressão dos limites possíveis. Mais precisamente, como explica Frédéric Gros no artigo intitulado “Vérités et Contre-vérités”, a subversão dos códigos e valores vigentes na sociedade coloca em questão a verdade essencial sobre a qual se funda a determinação acerca da identidade humana: “A verdade essencial é a que funda a identidade de cada coisa, é a que faz com que as coisas permaneçam idênticas a si mesmas. (...) A verdade essencial purifica o pensamento, ela é o espelho do pensamento e o pensamento seu reflexo. A verdade produz a similitude, a identidade, a conformidade.” (GROS, 2020, p.13, minha tradução) A esta verdade essencial se opõe a verdade elementar de estoicos e cínicos, os quais propõem que a vida precisa se desembaraçar daquilo que é acessório, secundário e inútil. De acordo com Gros, à atitude elementar em relação à verdade se atribui “uma forma de desobediência que poderíamos chamar de ‘subversão’.” (*Ibidem.*) Como vimos no início deste capítulo, a subversão estoica não é tão radical quanto a subversão cínica e a diferença entre elas permite entrever a moderna distinção entre a resistência branda e a resistência radical.<sup>133</sup> Foucault explica que o desprendimento estoico daquilo que é inútil é virtual, ao passo que o desprendimento cínico é real. Por exemplo, Sêneca, “ladrão e riquíssimo, desenvolveu longamente essa ideia de que a verdadeira vida é uma vida de desprendimento virtual em relação à fortuna. Em compensação, e em face disso, a pobreza cínica é, claro, uma pobreza efetiva, material, física. A pobreza cínica é real, é ativa, é indefinida.” (FOUCAULT, 2011a, p.226) A subversão estoica não rompe completa e definitivamente com as estruturas que subordinam os indivíduos a determinadas tradições civis e civilizatórias. Contudo, caso a circunstância os demande, estoicos sempre estão preparados para negar tais tradições. O caráter brando da resistência estoica repousa sobre a virtualidade da *paraskeuê*: trata-se de montar, por meio da teoria dos indiferentes, “um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Essa formação, essa armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é o que os gregos chamam de *paraskeuê*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio*.” (*Idem.*, 2010, p.86) A autarquia estoica prepara o

---

<sup>133</sup> Sobre a diferença entre estoicos e cínicos no que tange à aplicação subversiva da teoria dos indiferentes, cf. o final da subseção 1.3.1 *O estoicismo: do amor à amizade*.

si mesmo, ou seja, ela é exercida no decorrer da preparação, a qual se faz através da crítica aos valores vigentes, mas ela também é exercida na circunstância que exige a ruptura em relação à tradição dominante na sociedade. Diferentemente, o caráter radical da resistência cínica repousa sobre “o princípio segundo o qual é preciso ‘*parakharáttein tò nómisma*’ (alterar, mudar o valor da moeda). (...) Encontramos, é claro, algumas interpretações desse princípio, essencialmente em torno do tema de que *nómisma* é a moeda, mas também é *nómos*: a lei, o costume. O princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis.” (*Idem.*, 2011a, p.210 e p.213) Com base nisso poderíamos dizer que o estoico se prepara para viver a vida indiferente e que, por outro lado, o cínico realmente a vive, insubordinando-se completa e definitivamente às estruturas que estanciam as tradições cívicas e civilizatórias, ou melhor, o cínico é “indiferente a tudo o que pode acontecer, não se prende a nada, contenta-se com o que tem, não tem outras necessidades além das que pode satisfazer imediatamente.” (*Ibidem.*, p.213) No caso do estoicismo, a valoração dos indiferentes varia de acordo com as circunstâncias, isto é, para estoicos, “o importante não é ter ou não ter dinheiro, é ter uma posição em relação à fortuna, tais que a gente não se deixe absorver pelos cuidados com essa fortuna, que não nos preocupemos com a ideia de que poderíamos perdê-la e que não nos deixemos perturbar caso de fato a perdermos.” (*Ibidem.*, p.226) Já no caso do cinismo a valoração dos indiferentes não varia de acordo com as circunstâncias, ou seja, a pobreza da vida cínica “é uma pobreza efetiva de despojamento (...).” (*Ibidem.*, p.228) Tanto a subversão de tipo estoica quanto a de tipo cínica se atrelam à transgressão dos limites possíveis: por um lado, a verdade elementar que abarca tais modos de vida rompe com os limites da verdade essencial socrático-platônica e, por outro lado, rompe com os códigos e valores que regem as relações sociais. Mais precisamente, à forma da desobediência como subversão se vincula à forma da desobediência como transgressão, a qual testemunha, como explica Gros, a impossibilidade de se reduzir a peculiaridade dos indivíduos à universalidade da norma, seja ela promulgada pelos valores dominantes na civilização ou esteja ela fundamentada na essencialidade do *logos*. (GROS, 2020, p.3 e p.12) Assim, talvez possamos dizer que há, em Foucault, uma complementariedade transhistórica entre a subversão estoico-cínica e a transgressão baudelairiana. Esta complementariedade permite entender a dimensão contra-utópica da contraconduta amorosa no que concerne à espiritualidade ascética, mas também no que concerne à sua recontextualização contemporânea por meio da estética da existência. Então, os amores subversivos são simultaneamente transgressivos, já que a

transgressão do limite imposto pela norma ou pela Razão incita e é incitada pela subversão da essencialidade identitária. Em outras palavras, quando subvertemos as identidades transgredimos os limites dos saberes e dos poderes que as sustentam, ou ainda, quando transgredimos tais limites, subvertemos as identidades.<sup>134</sup> Dito isto, passo ao próximo capítulo para que possamos compreender, a partir de Butler e de Foucault, em que medida a racionalidade platônica se vincula à prática do amor salvacionista e à prática da autoridade moral. Ambas parecem repercutir na codificação cristã da obediência e, conseqüentemente, na miséria do amor moderno contra a qual se insurge o melancólico desviante, cuja contraconduta rompe com os saberes e os poderes do Falo, os quais atribuem a delinquência, a loucura e a doença aos prazeres transgressivos dos amores subversivos. Os melancólicos que, “por uma vontade refletida, tranquila e livre de incerteza”, desviam-se da oblação de si mesmos parecem transformar o amor em experiência dissidente, em dissidência sexual, que é, ao mesmo tempo, dissidência cívica. (FOUCAULT, 2001, nº 264, p.778, minha tradução)<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Agradeço ao professor Philippe Sabot pelas questões acerca da relação entre a espiritualidade ascética e a espiritualidade política e acerca do vínculo entre a contra-utopia e a contraconduta. A primeira questão surgiu quando apresentei, no início de 2019, um resumo de minha tese ao grupo de estudos por ele coordenado na Université de Lille, e a segunda se deu na ocasião de minha conferência no Centre Michel Foucault, em setembro de 2019.

<sup>135</sup> Como vimos, em *Segurança, Território, População*, Foucault estabelece uma distinção entre dissidência e contraconduta. Para ele, o conceito de “contraconduta” é mais amplo do que o de “dissidência”, isto é, a contraconduta abarca a dissidência e os dissidentes, mas também abarca modos de se contrapor às normas da civilização que não se seguem de *uma vontade refletida, tranquila e livre de incerteza*. Nesse sentido, nem todos os delinquentes, loucos e doentes são dissidentes, embora manifestem, no que tange à maneira pela qual se relacionam consigo mesmos, com os outros e com o mundo, a contraconduta relativamente aos saberes e poderes que fundamentam, justificam e aplicam as normas que regem e são regidas pela civilização. A partir de Frédéric Gros, afirmo já na nota 61 do presente trabalho que o dissidente é aquele que “não pode mais continuar a *não dizer nada* e a se calar, a fazer de conta que *não sabe nada, que não vê nada*. (...) ‘Dissidência’: é a dissonância de uma voz no concerto monocórdico deste conformismo que mais uma vez só exprime um único universal de contrabando e de substituição.” (GROS, 2017, p.186-187, minha tradução) Com base nisso e tal que Foucault, não podemos dizer que todos os loucos, doentes e delinquentes são dissidentes, já que a relação da maioria deles com a contraconduta não é refletida. Contudo, também não podemos deixar de dizer, tanto a partir de Foucault quanto de Butler, que muitos dissidentes são considerados, no que se refere à prática refletida da contraconduta, loucos, doentes e delinquentes. Mais precisamente, Foucault e Butler mostram que a criminalização e a patologização de indivíduos cuja vontade é refletidamente política consiste em uma operação civilizatória que visa sabotar a resistência em relação aos códigos e valores vigentes na sociedade. Entretanto, vale ressaltar que do ponto de vista do dissidente cívico, doente é aquele ou aquela que permanece conformado(a) a *um único universal de contrabando e de substituição*; dito de outro modo, doente é aquele ou aquela que permanece conformado(a) ao universal tanto sob o efeito opiáceo da religião e do medicamento, quanto sob o efeito representativo da solução democrática que, quando articulada por transferência, confunde o pai com o messias e estes com o presidenciável. É, portanto, a partir de tal recorte que busco indicar, no próximo capítulo, em que medida a patologização da melancolia criativa mitiga o seu caráter ético-político e em que medida este pode ser resignificado sob o viés foucaultiano da estética da existência.



“How are we formed within social life, and at what cost?”

(Judith Butler - *Giving an account of oneself*)

## CAPÍTULO 3

### HISTÓRIAS DE AMOR E VIOLÊNCIA

#### 3.1 ERA UMA VEZ A SUBSTÂNCIA...

A inauguração de uma nova perspectiva ética a partir da estética da existência foucaultiana, a qual está atrelada à antiga formulação filosófica que prescreve o cuidado de si mesmo (*epiméleia heautou*)<sup>136</sup>, oferece a todos nós uma alternativa moral que visa nos desvencilhar das violências atreladas à substancialização do sujeito e, por conseguinte, à normalização peremptória da identidade humana. (FOUCAULT, 2001, nº 357, p.1550-1551) De acordo com Foucault, a substancialização se vincula ao momento em que a fórmula do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) prevaleceu na história da filosofia de modo a desqualificar o aporte ético do acesso do sujeito à verdade. (FOUCAULT, 2010, p.14-15) A evidência de que o sujeito é o fundamento do conhecimento, – isto é, de que enquanto ser racional nada mais lhe deve ser exigido, nenhuma preparação ou transformação ética, para que ele venha a discernir entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o belo e o feio –, vincula-se ao momento cartesiano: “momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.” (*Ibidem.*, p. 18) Por certo, não podemos atribuir a instauração histórica do sujeito substância e a emergência do momento cartesiano exclusivamente a Descartes. Foucault explica que nomeou este estágio da história da verdade de “momento cartesiano” por pura convenção, “sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isso.” (*Ibidem.*) Sendo assim, parece ser possível afirmar que o surgimento do sujeito substância

---

<sup>136</sup> Foucault explica na primeira aula do curso *A hermenêutica do sujeito*, proferido em 1982 no Collège de France, que o princípio ético do cuidado de si possui três características principais: primeiramente, “a *epiméleia heautou* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a *epiméleia heautou* é também uma certa forma de atenção, de olhar. (...) O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. (...) Em terceiro lugar, a noção de *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou essa forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. (...) Temos, pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a.C. e que até os séculos IV-V d.C. percorre toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã.” (FOUCAULT, 2010, p.11-12)

não se deu de forma abrupta e que a violência moral que a ele se atrela possui raízes históricas bastante remotas. Conforme Foucault, é preciso atentar para o fato de que a gestação do momento cartesiano se vincula ao “‘paradoxo do platonismo’ na história do pensamento, não apenas na história do pensamento antigo como também na história do pensamento europeu, pelo menos até o século XVII.” (*Ibidem.*, p.71-72) Com base nisso, talvez possamos afirmar que o platonismo foi, através da espiritualidade ascensional, um dos cenários histórico-filosóficos que contribuíram para o moderno desenvolvimento do sujeito substância. Mais precisamente, a modificação ética exigida no cuidado de si socrático-platônico faz emergir a concepção de que a natureza humana é racional e de que o exercício desta racionalidade a identifica à natureza divina:

Essa relação consigo e com o divino, relação consigo mesmo como divino e relação com o divino como si mesmo foi, para o platonismo, uma das condições de acesso à verdade. Nessa medida, compreende-se quanto ele tenha sido, constantemente, o fermento, o solo, o clima, a paisagem de uma série de movimentos espirituais, em cujo cerne, sem dúvida, ou em cujo ápice, se quisermos, ocorreram todos os movimentos gnósticos. Mas, vemos, ao mesmo tempo, quanto o platonismo pôde ter sido, constantemente também, o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de “racionalidade”. (...) De sorte que o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, esse duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências. (*Ibidem.*, p.72)

Uma das primeiras condições histórico-filosóficas que incitariam a substantificação do sujeito moderno se atrelaria, nesse sentido, à elaboração do conceito de alma que caracteriza o platonismo, o neoplatonismo e que influencia o cristianismo. Trata-se, de acordo com Vernant, da noção de uma “alma imortal que o homem deve isolar, purificar para separá-la de um corpo cujo papel não é mais do que o de um receptáculo ou sepulcro.” (VERNANT, 2011, p.9, minha tradução) Por um lado, essa afirmação da presença de um elemento não corpóreo no si mesmo desponta na centralidade neoplatônica do movimento circular que une, na medida em que incita o conhecimento transcendental, o si ao divino e que garante aos homens a perfeição moral. Sobre o platonismo e o neoplatonismo, como vimos anteriormente, explica Foucault: “conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus.” (FOUCAULT, 2010, p.173) Por outro lado, a concepção de uma alma imortal e imaterial reverberará com grande intensidade no

cristianismo e, a partir do monasticismo de Cassiano, contribuirá para o início no Ocidente “disto que podemos chamar de uma hermenêutica de si. Uma hermenêutica de si que tem por objeto primeiro (...) a *cogitatio*, sua *qualitas* e sua *origo*, o pensamento, sua qualidade e sua origem.” (*Idem.*, 2012b, p.147, minha tradução) Parece ser, então, neste interstício da história da verdade que irrompe uma das principais características do sujeito substância, já que com o cristianismo de Cassiano a alma de origem platônica é ressignificada e recontextualizada como introspecção, isto é, a alma que era pura exterioridade transcendental adquire profundidade. De acordo com Foucault, Cassiano dá ensejo à criação de um espaço interno para a alma que, composto por um mecanismo de *discrção* ou *discretio*, permitiria a constante vigilância do si em relação ao seu próprio âmago, pois “se trata de descobrir isto que está escondido no fundo de si, ou seja, de onde vem o pensamento, qual é a sua qualidade intrínseca, se ela comporta ou não uma ilusão.” (*Ibidem.*, p.146, minha tradução) A verdade da identificação entre a natureza humana e a natureza divina é retomada por Cassiano, entretanto, o conhecimento desta essência não depende mais do movimento ascensional e circular que unia o si ao divino. A partir de Cassiano, o conhecimento da identidade entre o homem e o divino se desenrola por meio de um movimento interno e “vertical através do qual o si vigia a si mesmo e vigia sem cessar o seu próprio pensamento.” (*Ibidem.*) Deparamo-nos, desse modo, com o surgimento da reflexividade que caracteriza, juntamente com a racionalidade concernente à identificação entre a alma do homem e a essência divina, a substância do sujeito moderno.

Embora a racionalidade de viés platônico tangencie a historicidade da experiência substancial do si mesmo, é importante ressaltar, como explica Vernant, que a experiência que os gregos clássicos possuíam de *si* próprios é diferente da nossa, pois a experiência deles os orientava para *fora* de si mesmos, ao passo que a nossa experiência nos conduz, desde os primórdios monásticos do cristianismo, para *dentro* de nós mesmos. Na Grécia clássica o indivíduo se projeta para fora de si mesmo através da relação transcendental com o divino e “se objetiva nisto que ele efetivamente realiza, nisto que ele alcança (...). Não há introspecção. O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual ele deve penetrar para se reencontrar ou ainda se descobrir. O sujeito é extrovertido.” (VERNANT, 2011, p.224-225, minha tradução) Além disso, como mostra Foucault, o cristianismo imediatamente precedente ao monasticismo de Cassiano ainda parecia reter as influências clássicas relativas à exterioridade da alma, visto que a relação

do sujeito com a verdade divina não dependia de sua interiorização reflexiva, mas sim da exteriorização dramatúrgica da penitência que revelava a condição de pecador dos indivíduos que a ela se submetiam. Nas primeiras versões não monásticas do cristianismo, teorizadas por Clemente de Alexandria, Jerônimo, Tertuliano, Cipriano, Crisóstomo e Ambrósio, por exemplo, a relação do sujeito com a verdade se manifestava através de um ato público, de um feito ou realização que envolvia o sacrifício do corpo em virtude da purificação da alma e de sua ascendência ao reino dos céus: “a *exomológesis* é uma expressão dramática pelo penitente do seu estado de pecador, e isto corresponde a um tipo de manifestação pública.” (FOUCAULT, 2013a, p.87, minha tradução) A alma do penitente no contexto da *exomológesis* era como uma superfície de contato constituída por atos e gestos que se manifestavam no corpo de modo a mortificá-lo.<sup>137</sup> Por outro lado, no cristianismo monástico de Cassiano a relação dos sujeitos com a verdade era caracterizada pela descrição e confissão dos pensamentos que iludem a alma, isto é, estes pensamentos ilusórios, de raízes obscuras e de origem velada, deveriam ser expurgados das profundezas da alma no ato da confissão: “a verbalização enquanto um movimento em direção a Deus é uma renúncia a Satã (...). A essa verbalização permanente, exaustiva e sacrificial dos pensamentos, que era obrigatória para os monges na instituição monástica, a essa verbalização permanente dos pensamentos, os Padres gregos davam o nome de *exagóreusis*” (*Ibidem.*, p.86-87, minha tradução). A alma daquele que confessa no contexto da *exagóreusis* é dotada de uma dimensão interna em cuja profundidade Satã se esconde e em que Deus se revela reflexivamente. Ao colocar em questão a origem dos atos e dos gestos de penitência, ressaltando que o exagero de muitos destes provavelmente se deve à tácita atuação de Satã nas obscuras cavidades da alma, Cassiano contribui para a emergência histórica da introspecção, ou melhor, para a constituição da realidade interna da alma imortal e imaterial. A justificativa de Cassiano pela necessidade da constante vigilância dos pensamentos que podem carregar ilusões articuladas diabolicamente se atrela à concepção de que a alma dispõe de uma realidade interna. Conforme as explicações de Foucault a propósito de Cassiano, este “é o caso quando Satã nos sugere um princípio de ação que em si mesmo é bom, mas o utiliza para um fim que é nocivo: ele pode nos sugerir o jejum, não para aperfeiçoar a alma, mas para enfraquecer

---

<sup>137</sup> Para as explicações mais recentes de Foucault acerca dos ritos de penitência, verificar o primeiro capítulo de *Histoire de la sexualité 4 – Les aveux de la chair*, intitulado “La formation d’une expérience nouvelle”, e mais especificamente os tópicos II e III, a saber, “II – Le baptême laborieux” e “III – La seconde pénitence”. (FOUCAULT, 2018, pp.52-106)

o nosso corpo. (...) O exame não consiste em refletir para determinar se o jejum é bom ou não. O monge sabe que ele é bom. Mas ele não sabe se o surgimento desta ideia, quando ela se apresenta, é efeito do Enganador que, escondendo-se sob este princípio salutar, prepara em segredo a queda.” (*Idem.*, 2018, p.137-138, minha tradução) Evidentemente, explica Vernant, na Grécia clássica os indivíduos não possuíam a experiência da introspecção. Porém, como indicamos no início da tese, parece que a filosofia estoica teria sido, já no período helenístico-romano da cultura de si, o cenário histórico-filosófico a partir do qual a introspecção cristã viria a se desenvolver, visto que para estoicos o si mesmo consiste em um microcosmos dotado de profundidade física e psíquica. Além disso, parece que o surgimento da introspecção se associa ao aparecimento da dúvida como método de conhecimento e ao da autocensura como dispositivo moral, já que a análise discursiva dos pensamentos ou a *discretio*, no contexto da *exagóreusis*, atrela-se à suspeita de que a nossa vontade pode estar sendo controlada por outra entidade que não Deus e, por conseguinte, à necessidade de extirpar da alma esta má influência de atuação interna. Com base nisso, talvez possamos afirmar que a relação cristã entre a introspecção, a dúvida e a censura incidirão sobre a experiência moderna do sujeito substância.<sup>138</sup>

Por outro lado, transpondo tal reconstituição histórica, que tem como base as vias abertas por Foucault, ao plano das reflexões desenvolvidas por Butler nos textos reunidos na obra *Giving an Account of Oneself*, talvez possamos dizer que a radicalização do princípio de igualdade, o qual começa a vigorar com o surgimento da verdade que afirma a imortalidade e a imaterialidade da alma, desponta na instauração do sujeito substância e, ao mesmo tempo, potencializa a violência da moral vinculada à normalização absoluta e definitiva da identidade humana. Esta se impõe como fim ou ideal a ser atingido através da resiliência dos indivíduos a um conjunto de códigos cuja vigência impossibilita a existência de formas de vida outra. De acordo com Butler, na medida em que rigidamente pautados nos códigos fundados na substância, os moralistas condenam e aniquilam toda a criatividade ética atrelada à diversidade dos estilos de vida: “uma norma ética que não oferece um modo de vida ou que se mostra, dentro das condições sociais existentes, impossível de ser apropriada, deve se tornar objeto de uma revisão crítica. Se a norma ignora as condições sociais existentes, que são também as condições nas quais qualquer ética pode ser apropriada, aquele ethos se torna violento.” (BUTLER, 2005, p.5-6, minha

---

<sup>138</sup> Sobre o microcosmos no estoicismo e sobre o caráter *tecnológico* das práticas cristãs de *exomológesis* e *exagóreusis*, cf. a subseção 1.4.1 *De Butler a Foucault: a política de nós mesmos*, do primeiro capítulo da presente tese.



tradução) Sendo assim, no presente capítulo, seguindo os rastros filosóficos delineados por Foucault, comparo as diferentes maneiras pelas quais a igualdade, a obediência e o amor se articulam, no decorrer da história da verdade, à violência da moral tal como definida por Butler. Em primeiro lugar, mostro de que modo a participação no amor divino, experienciada sob o bojo da espiritualidade ascensional atrelada ao período socrático-platônico, justificaria e dependeria da violência moral do sujeito em relação a si e aos outros. Na sequência, aponto, por meio da discussão butleriana da melancolia, em que medida o limiar patriarcal da psicanálise, estanciada por “um conjunto de regras de diferenciação linguística que efetivamente criam a diferença sexual” (BUTLER, 2002, p.37, minha tradução), reitera a dimensão metafísica da substancialização do sujeito através da identificação entre o homem e o Falo e através da ressignificação do remorso cristão. Por fim, indico em que sentido a melancolia desviante, tal que pensada sob a chave da ética do cuidado de si, resistiria ao ciclo de violência historicamente perpetrado pela tríade relativa à igualdade, à obediência e ao amor.<sup>139</sup>

Talvez possamos admitir que, conforme Butler, a fórmula ética da estética da existência não combate a violência moral por meio da sua completa extinção, mas sim por meio de sua mitigação, já que a extinção da violência dependeria da destruição das normas, ou melhor, do fim da experiência moral atinente à relação do sujeito com as instâncias que regem a normatividade e, assim, a prática do amor por si e pelos outros. Por um lado, Butler explica que não há moralidade sem si mesmo e que não há si mesmo sem moralidade: “um sujeito produzido pela moralidade deve descobrir a sua relação com a moralidade.” (BUTLER, 2005, p.10, minha tradução) Por outro lado, ela mostra que “se o ‘eu’ e o ‘você’ devem em primeiro lugar existir e se um quadro normativo é necessário para a emergência e o encontro deles, então as normas trabalham não apenas para dirigir a minha conduta, mas também para condicionar a possível emergência de um encontro entre o si mesmo e o outro.” (*Ibidem.*, p.25, minha tradução) Portanto, trata-se de mostrar

---

<sup>139</sup> Na entrevista “*Le retour de la morale*”, Foucault torna evidente que a estética da existência, ao recontextualizar a antiga ética do cuidado de si, apresenta-se à História da Filosofia Ética e Política como uma alternativa à violência da moral que, reduzida à implementação e aplicação de uma série de códigos substanciais/sociais, sufoca diferentes possibilidades de vida. Foucault diz: “(...) a procura por estilos de existência, tão diferentes quanto possível uns dos outros, parece-me ser um dos pontos a partir dos quais a busca contemporânea pôde se instaurar, outrora, em grupos singulares. A procura por uma forma de moral que seja aceitável por todo mundo – no sentido em que todo mundo deverá se submeter a ela – me parece catastrófica.” (FOUCAULT, 2001, nº 354, p.1525, minha tradução; para a discussão sobre o contexto em que o supracitado trecho aparece na versão não publicada da referida entrevista, disponível entre os arquivos do *Centre Michel Foucault* depositados no IMEC, com o título *Du sujet au sujet moral* – FCL 2.10, cf. a subseção 2.6 *Para toda utopia, uma contra-utopia?*, do segundo capítulo da tese)

que a estética da existência foucaultiana não incita a constituição de sujeitos egoístas que embelezam a própria vida independentemente do bem e do mal. A estética da existência, diferentemente do que seus contendores concebiam e ainda concebem, não resolve a crise relativa à violência moral por meio da extinção da norma e das experiências que a ela se conjugam, sejam estas de complacência ou de resistência.<sup>140</sup> Isso quer dizer que a alternativa ética oferecida por Foucault não suplanta a antiga relação entre o bem e o belo e nem mesmo ultrapassa os eixos e as problemáticas que constituem as clássicas discussões morais. Quando insere a estética da existência no contexto histórico da cultura do cuidado de si, Foucault nos indica que discutir e viver este princípio é recolocar a questão do amor e da responsabilidade sobre os ombros dos sujeitos modernos. Como explica Frédéric Gros, “o cuidado de si é, então, um ato de responsabilidade pelo qual se responde em presença dos outros e dos eventos do mundo a partir de si mesmo, mas a partir de um si refletido, consistente. O cuidado de si é uma forma de resistência ética e não de complacência.” (GROS, 2020, p.11, minha tradução)

Nesse sentido a estética da existência mitiga, mas não extingue a violência, pois combate a lógica da exclusão atrelada às morais de aspiração substancial por meio da atitude crítica do sujeito no que tange à articulação compulsória entre o mando e a obediência. Como explica Butler, Foucault não tem por finalidade extirpar a relação entre os sujeitos e as normas, mas sim criticar a rigidez deste vínculo: “se o ‘eu’ não está em harmonia com as normas morais, isto significa simplesmente que o sujeito precisa deliberar sobre estas normas e que uma parte da deliberação irá desencadear uma compreensão crítica de sua gênese e significação social.” (BUTLER, 2005, p.8, minha tradução) Por certo, a estética da existência se segue histórica e filosoficamente da morte de Deus<sup>141</sup> e da morte do Homem<sup>142</sup>, instâncias normativas que justificam e fundamentam

---

<sup>140</sup> Pierre Hadot, por exemplo, receoso de que esta alternativa ética apresentada por Foucault desencadearia a busca intransigente pelo prazer e pela beleza, critica-o: “(...) eu hesitaria em falar com M. Foucault de uma ‘estética da existência’, tanto a propósito da Antiguidade, quanto a propósito da tarefa do filósofo em geral. (...) Com efeito, os modernos têm tendência a representar o belo como uma realidade autônoma independente do bem e do mal, na medida em que para os gregos, ao contrário, a palavra, aplicada aos homens, implica normalmente o valor moral.” (HADOT, 1993, p.308, minha tradução)

<sup>141</sup> A morte de Deus é anunciada por Nietzsche em *A Gaia e a Ciência* através do discurso proferido pelo homem louco. (NIETZSCHE, 2012, *Aforismo 125*, p.137)

<sup>142</sup> Foucault anuncia a provisão da morte do Homem em *As palavras e as coisas* ao dizer: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do

a identidade como expressão absoluta da igualdade. Entretanto, isto não quer dizer que ao se instaurar no interstício da desarticulação do sujeito com sua divindade e substancialidade racional, o princípio da estética da existência se apresentaria como uma alternativa que desvincularia os sujeitos da culpa ou da responsabilidade no que tange a si mesmos, aos outros e ao mundo, tornando-os incapazes de exercer e receber amor. Assim, parece que a estética da existência não se isenta por completo da violência, na medida em que não aniquila o sentimento social da culpa e nem mesmo nega absolutamente as normas e seus típicos processos de inclusão e exclusão, os quais permeiam a maneira pela qual nos igualamos e diferenciamos, mas também os motivos e os modos pelos quais amamos e somos amados neste mundo, já que “enquanto pensava ter uma relação com ‘você’, descubro-me presa em uma luta com as normas.” (*Ibidem.*, p.26, minha tradução) Dito isto, passo à análise do vínculo entre a alma, a igualdade e a constituição da identidade no período socrático-platônico, levando em consideração sobretudo as projeções filosóficas desenroladas por Platão na *República*, para que se possa compreender a relação entre a espiritualidade ascensional e a operação do princípio de igualdade no que tange ao desenvolvimento do amor salvacionista e da autoridade moral.

### 3.2 A ALMA COMO EXPRESSÃO IDENTITÁRIA

As raízes cristãs e os traços platônicos de nossa atualidade são inegáveis: a racionalidade e a reflexividade qualificam o sujeito substância e fundamentam a verdade que postula e normaliza a igualdade ou a semelhança entre os indivíduos, isto é, tornamo-nos – nós, humanos – substancialmente idênticos. Talvez possamos afirmar que a partir da entrada em cena do conceito de alma no período socrático-platônico, a identidade se transforma em um vetor do princípio que descreve e prescreve a semelhança ou a igualdade entre os seres humanos. Vernant nos mostra que a identidade nem sempre fora condutora de uma verdade como esta, pois na Antiguidade arcaica a identidade não era constituída pela alma, mas sim pelo corpo (*sôma*) que, ao invés de manifestar a igualdade, expressava a diferença ou a distinção entre os indivíduos: “o corpo correspondia a isto que dava a um sujeito sua identidade, distinguindo-o, por sua aparência, sua fisionomia, suas vestimentas, suas insígnias, de todos os seus semelhantes.” (VERNANT, 2011, p.36,

---

pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.” (FOUCAULT, 2000, p.536)

minha tradução) O surgimento da alma imortal e imaterial marca o deslocamento histórico no que tange à manifestação da verdade que a identidade carrega. De modo geral, a identidade que corresponde à alma imortal e imaterial institui e é instituída em virtude da diferença de valores entre a alma e o corpo, a igualdade e a distinção e, por fim, a unidade e a pluralidade. Vernant nos mostra que tal valoração possui um cunho moralizante, pois estas diferenças visavam justificar e impedir a presença do mal no si e no mundo, isto é, o mal começou a ser associado ao corpo, à distinção da identidade somática e à pluralidade que ela propaga no cosmos. A identidade determinada pelo corpo, que também constituía os deuses e os diferenciava entre si na Antiguidade arcaica, passou a ser vinculada pela filosofia à uma experiência limitada e imperfeita da vida e do mundo. Isso significa que a nova verdade instaurada pela filosofia acerca da identidade humana e da identidade divina se legitima na medida em que se atrela às noções ético-estéticas do bem e do belo. As boas e belas experiências do si no mundo são aquelas que se articulam à perfeição, à plenitude e à eternidade, atributos que não constituem uma identidade determinada pelo corpo, mas somente uma identidade determinada pela alma imortal e imaterial. As reticências da filosofia em relação ao corpo, à distinção e à pluralidade procedem, explica Vernant, de uma mesma convicção:

(...) a presença do mal, da desgraça, da negatividade no mundo se deve ao processo de individuação ao qual ele estava submetido e que deu origem a seres separados, isolados, singulares. A perfeição, a plenitude, a eternidade são os atributos exclusivos do Ser totalmente unificado. Toda a fragmentação do Um, toda a dispersão do Ser, toda a distinção de partes significa que a morte entra em cena com a aparição conjunta de uma multiplicidade de existências individualizadas e da finitude que necessariamente limita cada uma delas. Para aceder à não-morte, para se realizar na permanência da sua perfeição, os deuses do Olimpo tiveram então que renunciar a seus corpos singulares, fundindo-se à unidade de um grande deus cósmico (...). (*Ibidem.*, p.37, minha tradução)

O nascimento da alma imortal e imaterial é concomitante ao nascimento do Deus unificado cuja identidade não se expressa pelo corpo (*sôma*), mas pelo *logos* que diz respeito à *psyché*. O verdadeiro, o bom e o belo passam a escapar, assim, da ordem do mortal e da corporalidade, de tal maneira que o indivíduo que insiste em afirmar a sua própria identidade pela finitude do corpo diminui as chances de participar do conhecimento, da felicidade e da beleza emanadas por Deus. A identidade que corresponde à alma exprime a semelhança entre os homens que constituem a comunidade,

bem como a semelhança entre o si e o divino. O despontar da semelhança no que tange à identidade dos sujeitos lhes garante a participação no amor divino, já que, como mostra Vernant, “de homem a homem, o Éros faz nascer na alma dos outros belos discursos, belas virtudes: todos os valores que se evadem da ordem do mortal.” (VERNANT, 2011, p.164, minha tradução) Ao explicar o paradoxo histórico-filosófico do platonismo, Foucault esclarece que o esquema da racionalidade platônica não desvencilha o sujeito da exigência de transformação ético-estética de si e da vida, como posteriormente aconteceria no ápice do momento cartesiano. Isso quer dizer que a aquisição identitária da igualdade também depende da modificação espiritual do sujeito e que o próprio conhecimento do vínculo racional entre o si e o divino possui uma dimensão ética, tanto porque o conhecimento do Ser justifica aos sujeitos a necessidade da observância às exigências morais, quanto porque a especulação da natureza e a contemplação do divino são elas próprias atividades que constituem o cuidado de si.

Como explica Foucault, na filosofia socrático-platônica o princípio de semelhança não se insere no quadro de uma moral exclusivamente direcionada ao código, ou seja, a ética socrático-platônica não se volta tão somente à norma, “à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento.” (FOUCAULT, 2012a, p.38) A ênfase é dada “aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser.” (*Ibidem.*, p.39) Mais precisamente, conforme a ética socrático-platônica, a igualdade social não é necessariamente atingida ou garantida em virtude de uma legislação coercitiva e universal dos comportamentos. Inclusive, o próprio preceito do cuidado de si não se constitui como um código de dimensão universal, cuja observância concerniria à única maneira pela qual o princípio de igualdade poderia ser vetorizado e instanciado como normalidade psíquica e social, isto é, de acordo com as projeções filosóficas da *República* de Platão, nem todos deveriam cuidar de si mesmos para que a justiça fosse exercida na cidade. A preocupação espiritual com a própria alma consistia em um apelo especificamente voltado aos jovens aristocratas destinados ao poder e aos mestres que, como Sócrates<sup>143</sup>, os encetavam no caminho da

---

<sup>143</sup> A propósito da posição do mestre no contexto do cuidado de si socrático-platônico, Foucault explica: “Sócrates negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda a carreira política, não pleiteou nenhum cargo nem magistratura, para poder ocupar-se com os outros. O problema que então se estabelecia era o da relação entre o ‘ocupar-se consigo mesmo’ a que o filósofo incita e o que, para o filósofo, deve representar o fato de ocupar-se consigo mesmo ou eventualmente de sacrificar a si mesmo: posição do mestre, pois, na questão de ‘ocupar-se consigo mesmo’.” (FOUCAULT, 2010, p.9)

filosofia. Segundo Foucault, “é Alcibiades enquanto jovem aristocrata, alguém que, por *status*, deve um dia dirigir a cidade, e são pessoas como ele que devem ocupar-se consigo mesmas. (...) trata-se de ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se está destinado, como se deve, sensatamente, virtuosamente.” (*Idem.*, 2010, p.76) Isto não quer dizer, no entanto, que somente os indivíduos dedicados à filosofia participariam do amor divino e com ele se identificariam. Na *República*, o fato de tal exigência espiritual recair sobre os homens destinados ao governo e à filosofia não impede que outros indivíduos zelem por si mesmos de modo a contribuir com a *pólis* e com o mundo.<sup>144</sup> Contudo, em tais casos o zelo não se exerceria como cuidado filosófico, ou seja, ele adquiriria uma dimensão mais ampla, seria experienciado em relação a trabalhos menos intelectuais cuja boa execução dependeria da exclusiva dedicação dos sujeitos às suas devidas ocupações e do respeito à governança exercida pelo filósofo-rei.<sup>145</sup> Trata-se, assim, do zelo relativo

---

<sup>144</sup> Foucault, ao fazer referência a um aforismo lacedemônio relatado por Plutarco, mostra que o cuidado de si é um tema muito antigo na cultura grega e que ele nem sempre esteve necessariamente associado à espiritualidade ascensional, embora tenha a ela se restringido no período socrático-platônico. Vejamos: “Um aforismo lacedemônio, relatado por Plutarco, afirmava que a razão pela qual os cuidados com a terra tinham sido confiados aos hilotas é porque os cidadãos de Esparta queriam, no que lhes dizia respeito, ‘ocupar-se com eles mesmos’: sem dúvida era o treinamento físico e guerreiro que era assim designado. Mas é totalmente num outro sentido que a expressão é utilizada no *Alcibiades*, onde constitui um tema essencial do diálogo: Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve, primeiro, ocupar-se de si próprio – e logo, enquanto é ainda jovem, pois com ‘cinquenta anos será demasiado tarde’. E na *Apologia* é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma.” (FOUCAULT, 2011a, p.49) Além disso, Foucault nos faz lembrar que a palavra “*epimélesthai*”, antes de adquirir um sentido estritamente filosófico com Sócrates e Platão, designava de modo geral “uma forma de atividade, uma atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc. Consideremos, por exemplo, no vocabulário clássico, o *Econômico* de Xenofonte. Para tratar de todas as atividades do proprietário de terras, essa espécie de *gentleman-farmer* cuja vida ele descreve no *Econômico*, Xenofonte fala de suas *epiméleiai*, suas atividades que, segundo ele, são muito favoráveis, favoráveis ao proprietário de terras porque mantêm seu corpo, e também à sua família, pois a enriquecem.” (FOUCAULT, 2010, p.77-78) Esse aspecto mais geral do cuidado de si, que o remete às distintas formas de atividades que abarcam os diferentes momentos da existência, será retomado no período helenístico-romano, sobretudo pelo estoicismo que redimensionará a abrangência da filosofia ao desvincular a espiritualidade do viés prioritariamente intelectual característico do período socrático-platônico. A diferença de estatuto entre o cuidado filosófico-político e o zelo cotidiano, que vigora na filosofia socrático-platônica de modo a justificar a distinção entre governantes e governados, será dissipada pelas filosofias do período helenístico-romano, pois até mesmo as atividades mais ordinárias, para que sejam apropriadamente desenroladas, precisarão se atrelar à arte de viver. Sobre as diferenças entre o período socrático-platônico e o helenístico-romano no que diz respeito à universalização do princípio do cuidado de si, cf. FOUCAULT, 2017a, p.35.

<sup>145</sup> No “Livro IV- Parte X” da *República*, Sócrates e Gláucon conversam sobre aquilo que se faz necessário para o bom funcionamento da cidade. Neste diálogo podemos perceber a sutil distinção entre o cuidado de si e o zelo do cotidiano, mas também compreender em que medida o apropriado exercício destas diferentes funções sociais, as quais se fundamentam na disposição natural de cada indivíduo, contribuiria para a instauração da justiça na cidade. Sócrates diz a Gláucon: “Vamos! disse eu. Ouve-me e vê se faz sentido o que estou dizendo! Aquilo que, desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos



fazer o tempo todo é, parece-me, a justiça ou uma forma da justiça. Se estás bem lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia *ocupar-se* com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual a sua natureza é *a mais bem dotada*. (...) E que *cumprir a tarefa que é a sua* sem meter-se em muitas atividades é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes. (...) Ah! Por esse raciocínio aí também se chegaria ao acordo de que a justiça é cada um possuir o que é seu e *realizar o que lhe cabe*. (...) Vê se tens a mesma opinião que eu... Quando um carpinteiro tenta fazer o *trabalho* de um sapateiro ou quando um sapateiro tenta fazer o do carpinteiro ou trocam seus instrumentos ou salários, ou quando um deles tenta realizar o trabalho de ambos, com essa mudança em todos os ofícios, parece-te que grande seria o prejuízo para a cidade? – Não seria grande, disse. – Mas, creio eu, quando alguém, sendo artífice ou um outro, alguém que por natureza é um comerciante e, nesse momento, incitado ou pelo dinheiro ou pela multidão ou por uma força ou por motivo semelhante, tenta entrar na classe dos guerreiros, ou alguém da classe dos guerreiros tenta passar para a dos conselheiros ou dos guardiões, apesar de não ser digno disso, fazendo a troca de seus instrumentos e de seus salários, ou quando a mesma pessoa tenta realizar isso tudo simultaneamente, é nesse momento, creio, que tu também acharás que essa troca e multiplicidade de funções é uma perda para a cidade.” [Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἄκουε, εἴ τι ἄρα λέγω. ὁ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατ'ορίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἥτοι τοῦτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη. ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδαιοτάτη πεφυκυῖα εἴη. (...) Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν. (...) Καὶ ταύτη ἄρα πῃ ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ *πρᾶξις* δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο. (...) Ἴδὲ δὴ, ἐὰν σοὶ ὅπερ ἐμοὶ ξυνδοκῇ. τέκτων σκυτοτόμου ἐπιχειρῶν ἔργα ἐργάζεσθαι ἢ σκυτοτόμος τέκτονος, ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τἀλλήλων ἢ τιμάς, ἢ καὶ ὁ αὐτὸς ἐπιχειρῶν ἀμφοτέρα πράττειν, πάντα τᾶλλα μεταλλαττόμενα, ἄρά σοι ἂν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν; Οὐ πάννυ, ἔφη. Ἀλλ' ὅταν γε, οἶμαι, δημιουργὸς ὢν ἢ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλοῦτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῷ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἵέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος ἀνάξιος ὢν, καὶ τὰ ἀλλήλων οὔτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμάς, ἢ ὅταν ὁ αὐτὸς πάντα ταῦτα ἅμα ἐπιχειρῇ πράττειν, τότε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὀλεθρὸν εἶναι τῇ πόλει.] (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro IV – Parte X”, pp.154-156, *grifo meu*; PLATO, *The Republic*, 1937, 433.a.1- 433.a.6; 433.a.8 - 433.b.1; 433.e.12 - 434.a.1; 434.a.3 – 434.a.7, *grifo meu*) A partir desta explicação de Sócrates a Gláucon, compreendemos que tanto o cuidado de si quanto o zelo relativo às tarefas mais ordinárias (*ἔργα*) são maneiras pelas quais os indivíduos devem *se ocupar da cidade*, assim como expresso no verbo “*ἐπιτεδεύειν*” (ὅτι ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν) cuja raiz constitui o superlativo “*ἐπιτεδειοτάτε*” (*ἐπιτηδαιοτάτη*), usado no trecho supracitado para qualificar o substantivo “*φύσις*” (ἡ φύσις). A correlação entre o verbo “*ἐπιτεδεύειν*” e o superlativo “*ἐπιτεδειοτάτε*” nos indica que o cuidado de si e o zelo do cotidiano são ocupações sociais fundamentadas *naquilo que é mais proeminente ou adequado à disposição natural de cada pessoa*. Em outras palavras, para que estas atividades se constituam como uma prática (*πρᾶξις*) capaz de contribuir para a justiça da cidade, faz-se necessário que elas correspondam *àquilo que cabe ou é devido* à natureza de cada indivíduo (*ὁμολογοῖτο*). Porém, embora o cuidado e o zelo sejam aqui entendidos como ocupações concernentes à cidade, o cuidado (*ἐπιμέλεια*) se distingue das tarefas do cotidiano (*ἔργα*) na medida em que consiste em uma atividade rara, destinada a poucos. Na filosofia socrático-platônica, a filosofia e a política são práticas de cuidado, ao passo que as demais funções sociais são *érge*, isto é, práticas ordinárias que envolvem mais esforço físico do que intelectual. Por outro lado, é importante indicar que a partir do período helenístico-romano, o cuidado filosófico passa a ser compreendido como *érgon*, ou melhor, como um esforço cotidiano que depende de cada um de nós e não mais como uma atividade extraordinária que se segue de uma natureza altiva cuja peculiaridade se deve à identificação incondicional com o divino. Segundo o estoico Epicteto, por exemplo, a filosofia corresponde *àquilo que diz respeito “aos nossos próprios esforços”* [ἡμέτερα ἔργα] (EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 1.1, p.14, minha tradução). Nesse sentido, a constituição da identidade daquele que busca viver filosoficamente não se fundamenta em um dom natural, mas se deve a um esforço físico e mental de autocontrole. A resignificação estoica da atividade filosófica incide sobre a ética, a estética e a política, já que a busca pelo bom e pelo belo – no que tange à transformação da própria vida e, portanto, da maneira pela qual nos relacionamos com nós mesmos, com os outros e com o mundo – depende do exercício do governo de si por e pelo si

às diferentes tarefas que estruturariam a *República*, as quais seriam atribuídas a crianças, mulheres, escravos, comerciantes, artesãos e guerreiros em razão do tipo de alma que possuem e, por conseguinte, da maneira pela qual se relacionam com o Éros divino. Por certo, o conhecimento racional ou a racionalidade diz respeito a uma experiência que só poderia ser vivenciada por aqueles que se dedicam ao cuidado de si em sentido estrito, a saber, ao cuidado filosófico de si mesmos. Estes, de acordo com o platonismo, possuem almas naturalmente mais ativas, pois nelas o elemento racional é bastante preponderante e pode ser exaustivamente desenvolvido. Caberia, portanto, a tais indivíduos a aquisição da sabedoria e a salvação da cidade por meio da prática de um governo corajoso e temperante.<sup>146</sup>

---

mesmo, e não mais do governo de si que tem por finalidade o governo dos outros. (FOUCAULT, 2010, p.77)

<sup>146</sup> No “Livro IV – Parte XVI” da *República*, Sócrates explica a Gláucon que assim como cabe à razão comandar a alma, cabe ao sábio comandar a cidade: “Então, *o comandar cabe à razão*, porque ela é sábia e cuida da alma toda, e à impetuosidade cabe *ser submissa* à razão e sua aliada? – Sim. (...) – E é em razão daquela parte, creio, que chamamos de corajoso um indivíduo, quando seu ímpeto preserva, nos sofrimentos e nos prazeres, o que a razão lhe apresentou como temível ou não. – Correto, disse. – É sábio, porém, graças àquela pequena parte que nele exerce *o comando* e lhe dá essas recomendações, e ainda tem dentro dele a ciência do que é útil para cada parte e para o todo (...). – É bem assim. [Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου; Πάνυ γε. (...) Καὶ ἀνδρεῖον δὴ, οἶμαι, τοῦτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἓνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασφύζῃ διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μὴ. Ὅρθῳς γ', ἔφη. Σοφὸν δὲ γε ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἥρχετ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κακῆϊ ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ (...). Πάνυ μὲν οὖν.] (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro IV – Parte XVI”, p.168 e p.169, *grifo meu*; PLATO, *The Republic*, 1937, 441.e.4 – 441.e.7; 442.b.11 – 442.c.9, *grifo meu*) O verbo “comandar” corresponde ao termo grego “*árchein*” (*ἄρχειν*), o qual também pode ser traduzido por “governar”, “ordenar”, “liderar”, “regir”. O verbo “*árchein*” está associado ao substantivo feminino “*arché*” (*ἀρχή*) que abarca, ao mesmo tempo, um aspecto epistemológico, remetendo-nos à noção de “origem” ou “causa primeira”, um aspecto ético, pois pode denotar a ideia de “princípio” moral e, por fim, um aspecto político, já que diz respeito àquele ou aquilo no qual o poder se concentra, podendo significar “soberania” e “dominação”, de tal modo que o nominativo plural *ai archai* (*αἱ ἀρχαί*) é normalmente traduzido por “as autoridades” ou “o magistrado”. Já a noção de “obediência”, manifestada no trecho acima pela expressão “ser submissa” se refere ao adjetivo grego “*hupékoos*” (*ὑπήκοος*), construído a partir do substantivo “*akoé*” (*ἀκοή*) que significa “a escuta”. O obediente ou o submisso é aquele que está sob o efeito da escuta, aquele que dá ouvidos ao que é dito por outrem. No caso da filosofia socrático-platônica, as distinções entre o poder da fala e o exercício da escuta parecem recair sobre a diferença de estatuto entre governantes e governados. Os governantes são aqueles que, após passarem por um longo processo de escuta no íterim da formação filosófica direcionada pelo mestre, tornam-se capazes de comunicar a si mesmos e escutar por si mesmos o princípio do *cuidado de si*. A simultaneidade atrelada ao poder da fala e à capacidade da escuta caracteriza, portanto, o autodomínio. Diferentemente, os governados são aqueles que, em geral, não possuem o poder da fala, isto é, que não conseguem promulgar por e para si mesmos os princípios éticos e políticos que se associam à bela condução da vida. Por este motivo, os governados melhor exercem suas funções sociais e naturais quando *dão ouvidos* às autoridades. Esta hierarquia é subvertida pelas filosofias do período helenístico-romano, na medida em que a simultaneidade da fala e da escuta não será uma exclusividade masculina e política, ou seja, a autarquia atrelada ao cuidado de si consistirá em uma experiência capaz de ser praticada por todo e qualquer indivíduo dedicado aos esforços filosóficos, independentemente de seu *status*: “Com efeito, ocupar-se

O filósofo-rei ou o político-filósofo intermediaria e garantiria a igual participação dos diferentes indivíduos e classes no amor divino, isto é, a sua racionalidade o engajaria na propagação da felicidade e da beleza divinas nos distintos contextos sociais que comporiam a cidade tal como pensada na *República*. Trata-se, explica Foucault, de “aplicar-se a governar para salvar a si mesmo e a cidade – a si mesmo enquanto parte da cidade.” (FOUCAULT, 2010, p.77) Em outras palavras, o político seria aquele que viabilizaria a experiência da semelhança entre os seres humanos à medida que os igualaria perante o amor divino. Nesse sentido, o amor divino seria propagado e representado na cidade pelo exercício do amor do político. De acordo com o ideal vislumbrado por Platão na *República*, os dois modos pelos quais o princípio de igualdade operaria, como semelhança entre os membros da comunidade humana e como igualdade entre o homem e o divino, não se oporiam à manifestação de diferentes condições psíquicas e sociais. Em seu projeto filosófico-político, Platão concebe que tais diferenças são necessárias à estruturação da cidade, pois esta se organizaria por meio da divisão de tarefas e ocupações apropriadas à natureza de cada cidadão e não cidadão. Logo, as diferenças psíquicas e sociais, desde que não prejudiquem a igual participação dos indivíduos no Éros divino, deveriam ser acolhidas pela administração do filósofo-rei. Como podemos perceber, conforme a filosofia socrático-platônica todos são iguais porque portadores de uma alma imortal e imaterial, mas nem todos são iguais quanto à forma pela qual se relacionam com Deus. Mais precisamente, poucas são as almas que podem se vincular incondicionalmente ao Éros divino e que, sendo assim, podem se identificar a ele ao obedecerem a si mesmas. As identificações incondicionais dependem do aperfeiçoamento intelectual do indivíduo que já tem uma predisposição natural à sabedoria. Este, por se constituir à imagem e semelhança do divino, tornar-se-ia capaz de governar a si mesmo e, conseqüentemente, de governar a cidade. Em contraposição, os governados seriam aqueles que não possuem uma alma naturalmente predisposta ao saber. Por isso, o vínculo dos governados com o divino se condicionaria à governança do filósofo-rei, ou melhor, os governados se relacionariam com o divino ao obedecerem ao político. Por um lado, a obediência do

---

consigo já não é, na época de que lhes falo e já não será, aliás, durante muito tempo, uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada. (...) Os textos dos epicuristas e dos estoicos sobre o assunto são numerosos e interativos: afinal, um escravo pode ser mais livre que um homem livre se este não tiver se liberado de todos os vícios, paixões, dependências, etc., em cujo interior estivesse preso. Por conseguinte, não havendo diferenças de *status*, pode-se dizer que todos os indivíduos, em geral, são ‘capazes’: capazes de ter a prática de si próprios, capazes de exercer essa prática.” (FOUCAULT, 2010, p.101 e p.107)

político em relação a si mesmo garantiria a sua própria participação no amor divino e, por outro lado, a obediência dos governados em relação ao político garantiria a igual propagação dos bens que emanam do amor divino nas diferentes camadas psíquicas e sociais que estruturariam a *pólis*. A justa propagação da felicidade e da beleza na cidade dependeria tanto do engajamento do filósofo-rei quanto da reciprocidade dos governados, a qual só se realizaria através da obediência destes àquele. Assim, a obediência parece entrar em cena como uma exigência moral à experiência do amor e da igualdade.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> No “Livro III – Parte XXI” da *República*, Sócrates explica a Gláucon que a verdade acerca da diferença de natureza entre o governante e os governados também poderia ser veiculada através do mito que relata em que medida a distinção concernente aos tipos de alma constitui as diferentes classes que estruturam a sociedade: “Então, no caso das mentiras necessárias de que falamos agora, que jeito teríamos de dizer *uma mentira, única e genuína*, com ela persuadindo principalmente os próprios chefes e, se não, o resto da cidade?” [Τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;] (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro III – Parte XXI”, p.128, *grifo meu*; PLATO, *The Republic*, 1937, 414.b.8 – 414.c.2, *grifo meu*) Assim, Sócrates conta a Gláucon uma história fenícia cuja fama, caso se alastrasse entre os indivíduos, poderia intensificar os cuidados com a *pólis*. A história relata os motivos pelos quais existem diferentes tipos de alma e, em certo sentido, busca justificar a necessidade da parametrização da igualdade na *pólis*. Sócrates diz: “(...) ouve o resto do *mito*. Todos vós que estais na cidade sois irmãos, como diremos ao fazer o relato, mas, ao plasmar-vos, o deus, no momento da geração, em todos os que eram capazes de comandar misturou ouro, e por isso são valiosos, e em todos os que eram auxiliares daqueles misturou prata, mas ferro e bronze nos agricultores e outros artesãos. Já que todos vós sois da mesma estirpe, no mais das vezes geraríeis filhos muito semelhantes a vós mesmos, mas, às vezes, do ouro seria gerado um filho de prata e, da prata, um de ouro, e assim com todas as combinações de um metal com outro. Aos chefes, como exigência primeira e maior, ordenou o deus que de nada mais fossem tão bons guardiões quanto de sua prole, nem nada guardassem com tanto rigor, procurando saber que mistura havia na alma deles e que, se um filho tivesse dentro de si um pouco de bronze ou de ferro, de forma alguma se compadecesse dele, mas que o relegasse, atribuindo-lhe o valor adequado à natureza, ao grupo dos artífices e agricultores. Mas, em compensação, se um deles tivesse em si um pouco de ouro ou prata, reconhecendo-lhe o valor, fizesse que uns ascendessem à função de guardião e outros à de auxiliares, porque havia um oráculo que previa que a cidade pereceria quando um guardião de ferro ou bronze estivesse em função. Conheces um jeito que os faça acreditar nesse mito? – De forma alguma...disse. Pelo menos, quanto a esses de quem falas... Acreditariam, entretanto, os filhos deles, os seus descendentes e os pósteros. – Mas isso também, disse eu, seria bom para que eles *cuidassem mais da cidade e do relacionamento entre uns e outros* [se responsabilizassem mais pela cidade e uns pelos outros].” [(...) ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου. ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὥς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει ξυνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δ' ἐπικούροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. ἅτε οὖν ξυγγενεῖς ὄντες πάντες τὸ μὲν πολὺ ὁμοίους ἂν ὑμῖν αὐτοῖς γεννῶτε, ἔστι δ' ὅτε ἐκ χρυσοῦ γεννηθεῖν ἂν ἄργυροῦν καὶ ἐξ ἄργυρου χρυσοῦν ἔκγονον καὶ ἅλλα πάντα οὕτως ἐξ ἀλλήλων. τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεός, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσιν μηδὲν ὥς τοὺς ἐκγόνους, ὃ τι αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμικται, καὶ ἐὰν τε σφέτερος ἐκγονὸς ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται, μηδενὶ τρόπῳ κατελεήσουσιν, ἀλλὰ τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὥσουςιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωρούς, καὶ ἂν αὖ ἐκ τούτων τις ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος φυῇ, τιμήσαντες ἀνάξουσιν τοὺς μὲν εἰς φυλακὴν, τοὺς δὲ εἰς ἐπικουρίαν, ὥς χρησιμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρήναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σίδηρος φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ. τοῦτον οὖν τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν, ἔχεις τινὰ μηχανήν; Οὐδαμῶς, ἔφη, ὅπως γ' ἂν αὐτοὶ οὗτοι· ὅπως μεντὰν οἱ τούτων ὑεῖς καὶ οἱ ἔπειτα οἱ τ' ἄλλοι ἀνθρώποι οἱ ὕστερον. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, εὖ ἂν ἔχοι πρὸς τὸ μᾶλλον αὐτοὺς τῆς πόλεως τε καὶ ἀλλήλων κήδεσθαι (Ibidem., p.129, *grifo meu*; Ibidem., 415.a.1 – 415.d.4, *grifo meu*) Talvez possamos admitir que tal verdade é propagada por meio de uma mentira única e genuína (*γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους*),

Através da hierarquização socrático-platônica do cuidado de si, tal que abarcada pelo projeto filosófico-político da *República*, deparamo-nos, pois, com dois grandes paradigmas amorosos: trata-se (1) do amor que se exerce como obediência a si e como governo dos outros e (2) do amor que se exerce como obediência ao outro. O primeiro se vincularia ao princípio ético do cuidado de si, ao passo que o segundo se atrelaria ao zelo relativo às ocupações do cotidiano por parte de guerreiros, comerciantes, artesãos, mulheres, crianças e escravos. Dito de outro modo, estas duas maneiras de amar constituem a configuração social da cidade que fora utopicamente projetada por Platão e pelo platonismo a partir dos moldes descritos na *República*, os quais preconizam a justiça na cidade em analogia à justiça na alma.<sup>148</sup> Nesse sentido, a obediência a si e o governo dos outros corresponderia a uma justa exercitação do amor por parte de sábios e de políticos, enquanto a obediência ao outro concerniria à justa exercitação do amor por parte dos demais grupos e classes que constituem a *pólis*. A parametrização da igualdade se instituiria através da harmonização hierárquica destas formas de amar, visto que a semelhança entre os seres humanos dependeria da garantia da participação no amor divino e esta se executaria pela sobreposição do cuidado – que se exerceria não apenas como obediência a si, mas também como governo dos outros – ao zelo que se manifestaria como obediência ao político, isto é, ao representante do Éros divino. Como base nisso, talvez possamos afirmar que o amor envolve aqui um jogo de poder, o qual se atrela à distinção entre aqueles que poderiam adquirir o saber pelo cuidado e aqueles que estariam naturalmente destinados ao cumprimento cotidiano de tarefas menos intelectuais. Este

---

isto é, de um mito (*τοῦ μύθου*) porque o intuito é que ela alcance e atinja não apenas a casta dos sábios, mas também as demais classes que não se caracterizam pela racionalidade vinculada aos exercícios de especulação e de contemplação praticados por aqueles que cuidam de si mesmos. O intuito é que este mito possa incitar os indivíduos a se responsabilizarem pela cidade e, sendo assim, uns pelos outros, como fica claro a partir do verbo “*kédesthai*” (*κηδεσθαι*) que significa “preocupar-se com”, “zelar por”, “tomar conta de”. Na sentença proferida por Sócrates, o verbo é utilizado no presente do infinitivo da voz média e isto denota a reciprocidade entre o cuidado e o zelo dos indivíduos em relação a si mesmos e a responsabilização pela cidade (*πόλεως*) e pelos demais (*ἀλλήλων*) que também a constituem.

<sup>148</sup> “O *Alcibiades* poderia ser, de certo modo, a forma inversa da *República* em que, como sabemos, tendo os interlocutores se perguntado o que é a justiça, o que é um indivíduo justo, são levados muito rapidamente a não poderem encontrar resposta e, passando dos pequenos caracteres da justiça inscritos no indivíduo, reportam-se aos grandes caracteres da cidade para melhor lerem e decifram o que pode ser a justiça: se queremos saber o que é a justiça na alma do indivíduo, vejamos o que é na cidade. Pois bem, poder-se-ia imaginar que o procedimento de *Alcibiades* é, de certo modo, o mesmo, porém invertido, isto é, que os interlocutores de *Alcibiades*, procurando saber o que é bem governar, em que consiste a boa concórdia na cidade, o que é um governo justo, se interrogassem sobre o que é a alma e fossem buscar na alma individual o *análogon* e o modelo da cidade. As hierarquias e as funções da alma poderiam, afinal, nos esclarecer sobre a questão da arte de governar.” (FOUCAULT, 2010, p.50-51)



jogo parece ter atingido em cheio a modernidade do sujeito substância, ou melhor, ele parece ter paulatinamente migrado da esfera da virtualidade relativa à projeção filosófico-política para a esfera da realidade atinente às práticas que configuram a vida pública, privada e psíquica dos indivíduos. O que vemos surgir com o platonismo é a figura do salvador que reaparecerá tanto com o pastor, enquanto representante do amor sacrificial de Cristo<sup>149</sup>, quanto com as diferentes imagens históricas do político – tenha ele sido nomeado por status, tomado o poder ou eleito democraticamente<sup>150</sup> –, mas também com as intervenções contemporâneas do intelectual universal que planeja a revolução ao legislar nos círculos militantes.<sup>151</sup> Do mesmo modo, tal figura repercutirá nas instâncias

<sup>149</sup> Foucault nos explica na entrevista “Le sujet et le pouvoir”, publicada em 1982, algumas das características do salvacionismo pastoral: “O cristianismo é a única religião a se organizar em Igreja. Enquanto Igreja o cristianismo postula em teoria que certos indivíduos são aptos, por sua qualidade religiosa, a servir outros, não enquanto príncipes, magistrados, profetas, divinos, benfeitores ou educadores, mas enquanto pastores. Essa palavra, no entanto, designa uma forma de poder bem particular. 1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação dos indivíduos no outro mundo. 2) O poder pastoral não é simplesmente uma forma de poder que ordena; ele deve também estar disposto a se sacrificar pela vida e salvação do rebanho. Nisso ele se distingue do poder soberano que exige um sacrifício da parte dos súditos a fim de salvar o trono. 3) É uma forma de poder que não se preocupa somente com o conjunto da comunidade, mas com cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4) Enfim, essa forma de poder não pode se exercer sem que se conheça aquilo que se passa na cabeça das pessoas, sem explorar suas almas, sem forçá-las a revelar seus segredos mais íntimos. Ela implica um conhecimento da consciência e uma aptidão a dirigi-la.” (FOUCAULT, 2001, n° 306, p.1048, minha tradução)

<sup>150</sup> Sobre as convergências e as divergências entre o poder soberano e as novas formas de governo que comecem a ser diagnosticadas, exercidas e justificadas no século XVI, cf. a aula de 1° de fevereiro de 1978 proferida por Foucault no curso *Segurança, Território, População*. (FOUCAULT, 2008b, pp.117-153) Neste ínterim, contudo, vale destacar a seguinte explicação de Foucault acerca da soberania: “(...) a soberania, nos textos filosóficos, nos textos jurídicos também, nunca foi apresentada como um direito puro e simples. Nunca foi dito, nem pelos juristas, nem, *a fortiori*, pelos teólogos, que o soberano legítimo tem suas razões para exercer seu poder, e ponto final. Para ser um bom soberano, o soberano sempre deve se propor um fim, isto é, dizem regularmente os textos, o bem comum e a salvação de todos. Tomo, por exemplo, um texto do fim do século XVII, em que Pufendorf diz: ‘Só se conferiu [a esses soberanos; M.F.] a autoridade soberana para que eles a utilizassem de modo a proporcionar e manter a utilidade pública [...]. Um soberano não deve considerar nada vantajoso para si, se também não o for para o Estado.’” (*Ibidem.*, p.130)

<sup>151</sup> De acordo com Foucault, o intelectual específico é aquele que se dedica à problematização do tempo presente, no que diz respeito a sua pontualidade espaço-temporal, e à intervenção circunstancial no mundo. Já o intelectual universal é aquele que busca desempenhar uma ação globalizante de dimensão institucional, ou seja, ele se porta como o mensageiro da verdade que fundamenta e justifica tanto a reforma quanto a revolução. Foucault critica o intelectual universal na medida em que este, ao instituir por e a si mesmo o poder do mando, assume a figura do salvador no interior dos partidos e das militâncias: “Eu considero que o papel do intelectual na atualidade não é o de determinar a lei, propor soluções, profetizar, porque, nesta função, ele só poderia contribuir com o funcionamento de uma situação de poder determinada que deveria, na minha concepção, ser criticada. Eu compreendo o motivo pelo qual os partidos políticos preferem manter relações com os intelectuais que oferecem soluções. Eles podem, assim, estabelecer com eles vínculos de igual para igual; o intelectual apresenta uma proposição, o partido a crítica, ou formula uma outra. (...) Meu papel é o de colocar questões efetivamente, verdadeiramente, e de colocá-las com o maior rigor possível, com a maior complexidade e dificuldade, de tal maneira que uma solução não venha a nascer imediatamente, seja da cabeça de qualquer intelectual reformador ou ainda da sede política de um partido.” (FOUCAULT, 2001, n° 281, p.905-906, minha tradução)



da vida privada, ensejando as características funcionais do marido no que concerne à esposa, bem como do pai e da mãe no que tange aos filhos.<sup>152</sup> Além disso, da projeção platônica desta moral coletiva parece despontar a faísca de uma necessidade ou carência que se tornará cada vez mais pungente à medida que o princípio de igualdade for radicalizado e se radicalizar no decorrer da história da verdade: trata-se da necessidade de salvação ou de resgate por parte dos governados. Não podemos deixar de constatar também que a sutil diferença entre aqueles que salvam e aqueles que são salvos instaura o binarismo correspondente ao ato de amar e ao de ser amado, ou seja, a polaridade relativa ao agente e ao paciente no que se refere às diferentes modalidades do amor. Vejamos, na sequência, alguns detalhes relativos às referidas reverberações históricas e filosóficas do amor salvacionista de tradição socrático-platônica.

### 3.2.1 O amor salvacionista

Evidentemente, o salvacionismo pastoral do cristianismo não é idêntico ao salvacionismo político de Platão. Todavia, não podemos deixar de notar que a figura do salvador, a qual é ressignificada no decorrer da história, reaparecendo em diferentes contextos e versões, remete-se à tradição do cuidado de si socrático-platônico. O platonismo é o clima ou a paisagem a partir da qual o cristianismo se desenvolve tanto no que se refere à fundamentação da identidade humana na alma e à constituição da unidade entre o homem e o divino, quanto no que tange à diferença estrutural entre os que salvam e os que são salvos. Contudo, de acordo com o ideal político de Platão na *República*, o salvacionismo exercido pelo filósofo-rei visaria a propagação do amor divino independentemente das diferenças estatutárias e naturais entre os indivíduos, ou seja, para

---

<sup>152</sup> “O governo dos homens pelos homens – que eles formem grupos modestos ou importantes, que se trate do poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre outra, ou de uma burocracia sobre uma população – supõe uma certa forma de racionalidade, e não uma violência instrumental.” (FOUCAULT, 2001, n° 291, p.980, minha tradução; cf. também FOUCAULT, 2008b, pp.132-133) Entretanto, faz-se importante apontar, como mostra Butler, que embora o poder não se exerça a partir de uma violência instrumental, esta *certa forma de racionalidade*, mencionada por Foucault, pode dar margens e abertura à instrumentalização da violência como um artifício ou dispositivo de poder que asseguraria a manutenção do código e da tradição normativa em detrimento da existência de vidas que escapam ao princípio de semelhança ou igualdade vigorante no interior de determinada racionalização político-moral. É deste modo, diz Butler, que os moralistas acabam se tornando assassinos: “Se a vida é aquilo que deve ser degradado e destruído ao invés, digamos, de um conjunto de atos, então o castigo trabalha para destruir as condições de autonomia, corroendo, e até mesmo eviscerando, a capacidade que o sujeito interpelado tem para a autorreflexão e para o reconhecimento social, duas práticas que são, eu diria, essenciais para qualquer consideração significativa da vida ética. O castigo, é claro, também transforma o moralista em um assassino.” (BUTLER, 2005, p.49, minha tradução)

o salvacionismo socrático-platônico a instauração da justiça sócio-política não dependeria da conversão de todos e de cada um aos ditames da vida filosófica. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que o salvacionismo do filósofo-rei possuiria um caráter propagador e distributivo que teria por intuito abarcar as diversas classes sociais, já que para Platão, como explica Foucault, “a arte real de governar consistia em reunir os viventes ‘em uma comunidade que repousa sobre a concórdia e a amizade’, e em tecer assim ‘o mais magnífico de todos os tecidos’. Toda a população, ‘escravos e homens livres, envolvidos em suas obras.’” (FOUCAULT, 2001, nº 291, p.962, minha tradução) A distribuição e a propagação dos bens emanados pelo Éros divino se daria, sobretudo, em virtude da salvação da comunidade como um todo, e não propriamente em razão da salvação de cada indivíduo. Em outras palavras, os indivíduos seriam salvos enquanto partes da *pólis* e não por si mesmos, visto que a tarefa do filósofo-rei consistiria em “formar e assegurar a unidade da cidade.” (*Ibidem.*, p.963, minha tradução) Com base nisso, talvez seja possível dizer que o salvacionismo socrático-platônico abarca e é abarcado por uma moral coletiva e não por uma moral individual.

Diferentemente, o salvacionismo pastoral visa resgatar os indivíduos marcados desde o nascimento pelo pecado, pois, como explica Foucault, a concupiscência sexual “não foi a causa efetiva da falta original, ela foi a sua consequência. Mas ela é, pela cadeia temporal de todos os atos sexuais que fizeram nascer as gerações sucessivas, o suporte de atualização em cada homem do pecado original.” (FOUCAULT, 2018, p.346-347, minha tradução)<sup>153</sup> Então, para salvar a vida de cada um destes pecadores, o pastor precisa convertê-los a Deus. Mais precisamente, o pastor só poderá garantir a bem-aventurança no reino dos fins àqueles que a merecerem, isto é, àqueles que converterem as suas próprias vontades à vontade divina. A conversão se torna possível e manifesta através da absoluta obediência dos indivíduos aos códigos que são veiculados e promulgados pelo pastor em respeito à redenção de Cristo. Ademais, como indiquei anteriormente, a alma sobre a qual o pastor atua é introspecção e não pura exterioridade, como no caso do platonismo. Isso quer dizer que a salvação pastoral envolve a constituição hermenêutica

---

<sup>153</sup> Conforme Margareth Rago, “a teoria agostiniana da concupiscência afirma que ‘a vontade é fraca, como vontade do sujeito sobre si mesmo, mas é forte como presença no sujeito da má vontade’. E nem o batismo resolve a questão, pois apaga apenas o pecado momentâneo e não a concupiscência da carne. Segundo Foucault, trata-se de uma operação de tipo jurídica, que elimina a presença atual do pecado original, mas não altera a estrutura permanente do sujeito. Ela deixa de ser pecado com o batismo, mas continua existindo como lei do pecado, isto é ‘como aquilo que incansavelmente leva o sujeito a cometer o pecado se ele não resiste a ele’. Daí que o combate espiritual contra a concupiscência, que é fraqueza e efemeridade instalada no coração dos homens, não termina, senão com a morte do corpo.” (RAGO, 2019, p.180)

de cada indivíduo que compõe o rebanho. Em contraposição à moral coletiva do platonismo, a qual associa os indivíduos em razão de suas diferenças psíquicas e sociais, a moral cristã vislumbra a constituição de uma comunidade sagrada que reúne almas intimamente conectadas pela confissão e pela conversão. O salvacionismo pastoral, sendo assim, parece dispor de uma abordagem meritória ou meritocrática que visa a salvação de uma comunidade constituída por indivíduos que devem se tornar dignos do amor divino e da participação na sagrada família.

Além disso, vale ressaltar que, de modo geral, o político reaparece em sua versão ultramoderna como o símbolo democrático da salvação dos interesses da população. Portanto, ele parece abarcar tanto a função socrático-platônica do filósofo-rei, quanto a função cristã do pastor, pois exerce sobre a civilização um poder que é, ao mesmo tempo, totalizante e individualizante. O político moderno é aquele que personifica, na medida em que determina e reflete em sua própria imagem a conduta dos homens em geral e a conduta de cada indivíduo, a razão que estrutura as relações burocráticas e morais entre o Estado e a população no que tange ao feixe econômico do consumo na e da vida. Dito de outro modo, após a morte de Deus o político deixaria de representar o *logos* divino e passaria a representar a razão analítica por meio do Estado moderno, que entra em cena como uma entidade cuja materialidade depende não só da imagem do político, mas também da institucionalização departamental do poder. Na modernidade o político deve assegurar, enquanto representante da razão de Estado e símbolo de conduta moral, a unidade jurídica da população por meio da promulgação dos direitos iguais e do bem-estar de cada indivíduo, isto é, o político deve garantir, de uma maneira quase que providencial, a saúde, a segurança, a educação e o lazer. Foucault explica que a comparação entre, por um lado, o salvacionismo socrático-platônico atrelado à tarefa do filósofo-rei e, por outro lado, o salvacionismo pastoral que caracteriza o cristianismo, faz-se importante para o entendimento na sociedade contemporânea do “famoso ‘problema do Estado-providência’ [que] não coloca somente em evidência as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Ele deve ser reconhecido por isto que ele é: uma das extremamente numerosas reaparições do delicado ajuste entre o poder político exercido sobre os sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre os indivíduos vivos.” (FOUCAULT, 2001, nº 291, p.963, minha tradução) Nesse sentido, a morte de Deus não parece ter garantido a completa laicização do Estado moderno, já que a ele nos apegamos da mesma forma que nos apegávamos ao Ser unificado, em sua versão platônica ou cristã. De fato, não podemos afirmar que o Estado simplesmente condensa

em si estas duas entidades históricas, mas de certa maneira ele as substitui, na medida em que, junto a elas, circunscreve-se em uma longa tradição patriarcal que se atrela ao salvacionismo socrático-platônico, o qual atribui aos homens ou à figura masculina a autoridade moral relativa ao exercício do mando que manifesta o amor em seu nível mais alto de atividade. Ao político que representa a razão do Estado-providência nos apegamos obstinadamente, isto é, enquanto fiéis eleitores somos aqueles que sofrem com a paixão política, somos os pacientes e não os agentes da atividade amorosa, pois esperamos satisfazer este nosso desejo por salvação através da atuação de um outro sobre nós, através da dominação de um outro em relação a nós. Como explica Foucault, “o trato distintivo do poder consiste no fato de que alguns homens podem mais ou menos inteiramente determinar a conduta de outros homens (...)” (*Ibidem.*, p.979, minha tradução)

Por conseguinte, a partir disso e na esteira de Butler, talvez seja possível afirmar que, como objetos do amor político, manifestamos o nosso afeto e gratidão à providência do Estado quando nos submetemos, através de uma cumplicidade apaixonada, às normas que o candidato/governante simboliza e personifica. Por meio da servidão voluntária, que se justifica pela vontade de salvação, o bom cidadão ou o cidadão de bem passa a vigorar enquanto uma forma de subjetividade civilmente reconhecida.<sup>154</sup> Inclusive, Butler explica que sem este desejo primário pela norma os sujeitos não poderiam vir a ser no contexto social, já que tanto a subjetividade do governante quanto a dos governados se constitui sob a chave da moralidade que distingue entre aquele que ama e aqueles que são amados. Por certo, isto não quer dizer que a referida história de amor garante um final feliz aos seus personagens. A violência deste romance começa quando a vontade por salvação aniquila a potencialidade ética dos sujeitos governados, ou seja, quando o fascínio relativo à esperança na salvação definitiva da humanidade impede que os sujeitos exerçam a crítica em relação às normas simbolizadas e personificadas pelo político, o qual se apresenta como o principal conteúdo à forma do Estado. Conforme Butler, a “possibilidade de uma perspectiva crítica em relação à lei é, portanto, limitada pelo que pode ser entendido como um desejo primário pela lei, uma cumplicidade apaixonada em relação à lei, sem a qual nenhum sujeito pode existir.” (BUTLER, 1997, p.108, minha tradução) O abuso do amor que promete a salvação da população humana nos fez e nos faz participar de experiências extremamente violentas, as quais incidem tanto sobre

---

<sup>154</sup> Sobre a noção de “servidão voluntária”, cf. *Discurso sobre a servidão voluntária* (2017), de La Boétie, e para uma discussão acerca do assunto, cf. *Censura: ensaio sobre a servidão “imaginária”*, de Alexandre Nodari (2012).

animais humanos quanto sobre animais não-humanos. Como mostra Olivia Custer em seu artigo intitulado “Se dire humain: violence et responsabilité”, no qual ela articula Butler e Derrida, “precisamente porque o limite é suposto selado – os animais não tendo nenhuma razão –, a comparação entre vida humana e vida animal não pode se fazer questão: este pequeno benefício para a humanidade justifica, então, uma violência infinita ao encontro dos animais.” (CUSTER, 2009, p.53, minha tradução) Enquanto bons cidadãos ou cidadãos de bem corroboramos a violência do amor político, já que a ele nos resignamos obedientemente. Assim, pudemos experimentar e ainda experienciamos diversas tentativas de salvação humana ou humanista que, ao invés de mitigarem a violência, tornam-lhe ainda mais pungente. Dentre estas experiências, explica-nos Foucault, “houve um tempo no qual se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios stalinistas diziam que eram humanistas.” (FOUCAULT, 2001, nº 339, p.1392, minha tradução)<sup>155</sup>

Como apontado acima, a lógica do salvacionismo, que parece ganhar força histórica e filosófica a partir do período socrático-platônico do cuidado de si, não incide apenas sobre a moderna organização da vida pública. Ela também parece estruturar a moderna socialização que se desenrola nos liames da vida privada como vínculo conjugal, paterno-maternal e como filiação. As funções sociais exercidas na instância da casa ainda hoje remetem às antigas raízes platônico-cristãs da parametrização hierárquica da igualdade, pois a harmonia da família depende do exercício do mando por parte da figura que representa a masculinidade, cuja função, no que tange à experiência do amor, corresponde tanto à garantia do reconhecimento social da família e de cada cidadão que a compõe, quanto à da sobrevivência e do bem-estar de cada indivíduo que habita a casa. Tais funções masculinas são praticadas e desenvolvidas em parceria com o Estado e com o mercado.<sup>156</sup> A efetividade ético-política do mando patriarcal estanciado na vida privada

---

<sup>155</sup> Acerca da violência atrelada à subserviência do bom cidadão, cf. também *La culpabilité allemande*. (JASPERS, 2015, pp.46-49; pp.71-82)

<sup>156</sup> Sobre as relações entre o Estado e o mercado, as quais não serão discutidas nesta tese, faz-se importante verificar tanto o curso proferido por Foucault em 1978 – *Segurança, Território, População* – quanto o curso de 1979 – *Nascimento da biopolítica*. Por agora, destaco duas passagens que parecem esclarecer a relação do poder político com o poder econômico. A primeira diz respeito à indicação que Foucault nos dá acerca da modificação do sentido da noção de “economia”, que paulatinamente se descentralizou das práticas e códigos perpetrados no âmbito da administração da casa para atingir uma dimensão mais ampla, atrelada à esfera da massa que viria a constituir a população e o horizonte mercadológico sobre o qual repousam os seus interesses. Foucault diz no curso de 1978: “Quesnay fala de um bom governo como sendo um ‘governo econômico’. E encontramos em Quesnay, tornarei sobre esse ponto mais tarde, o momento em que nasce essa noção de governo econômico, que é, no fundo, uma tautologia, já que a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia. Mas se Quesnay diz

parece depender da mesma carência ou necessidade que desperta o amor do fiel pelo pastor e o amor do eleitor pelo político, isto é, depende do desejo pela salvação que se manifesta como vontade de ser amado e que se fundamenta na verdade relativa ao estatuto daqueles que nasceram para governar e daqueles que nasceram para serem governados. Nesse sentido, a realização do mando masculino se faz por meio da obediência de tipo feminina e filial, de modo que somente desta forma a família adquire reconhecimento

---

‘governo econômico’ é que a palavra ‘economia’, por motivos que procurarei elucidar daqui a pouco, já está adquirindo o seu sentido moderno e aparece nesse momento que a própria essência desse governo, isto é, da arte de exercer o poder na forma da economia, vai ter por objeto principal o que agora chamamos de economia. A palavra ‘economia’ designava uma forma de governo no século XVI e, no século XVIII designará um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos e, creio, absolutamente capitais para nossa história. Eis portanto o que é governar e ser governado.” (FOUCAULT, 2008b, p.127) A segunda passagem diz respeito ao momento em que Foucault explica, no curso de 1979, de que modo a razão governamental passa a se articular ao mercado a partir do princípio de utilidade, dando ensejo ao governo que busca equilibrar os interesses pessoais e coletivos do sujeito e da população em virtude do *bem*, o qual deve ser entendido aqui como bem-estar econômico: “Agora encontramos um segundo ponto de ancoragem da nova razão governamental. Esse ponto de ancoragem é a elaboração do poder público e a medida das suas intervenções indexadas ao princípio de utilidade. (...) A partir da nova razão governamental – e é esse o ponto de descolamento entre a antiga e a nova, entre a razão de Estado e a razão do Estado mínimo –, a partir de então o governo já não precisa intervir, já não age diretamente sobre as coisas e sobre as pessoas, só pode agir, só está legitimado, fundado em direito e em razão para intervir na medida em que o interesse, os interesses, os jogos de interesse tornam determinado indivíduo ou determinada coisa, determinado bem ou determinada riqueza, ou determinado processo, de certo interesse para os indivíduos, ou para o conjunto dos indivíduos, ou para os interesses de determinado indivíduo confrontados ao interesse de todos, etc.” (FOUCAULT, 2008a, p.60 e p.62) Essas passagens nos mostram dois aspectos bastante interessantes acerca da organização familiar e da organização estatal. Em primeiro lugar, podemos perceber que a socialização pública teria como modelo a administração familiar e que esta, por sua vez, se inspira e se fundamenta no modelo da república, de tal modo que parece ser possível estabelecer uma analogia entre a vida privada e a vida pública relativamente à fraternidade que une os indivíduos em razão da semelhança identitária, a qual é mediada pela instauração da vida em comum tal como balizada pelo pai ou pelo Estado. A parceria entre a autoridade familiar e as autoridades públicas desponta da analogia entre estes dois modos de governar que se tornam, assim, contínuos e institucionalmente co-implicados. Em segundo lugar, parece que a entrada em cena do mercado enquanto o espaço no qual a utilidade se manifesta como o vetor da interação e da sobrevivência populacional dá ensejo à ordem que contemporaneamente estrutura nossas vidas. O amor familiar e o amor estatal passam a ser compreendidos sob a chave do interesse econômico dos sujeitos. Tanto a autoridade familiar quanto a pública cumprem suas funções na medida em que introduzem, garantem e asseguram a justa distribuição do poder aquisitivo de cada um e de todos que constituem a família ou a população. As vertentes político-institucionais que se seguem desta concepção de amor – calcada no sentido moderno da noção de “economia”, já que se trata do amor como investimento e como jogo de interesses – parecem se distinguir em virtude da forma pela qual concebem a justa distribuição do poder aquisitivo, pois para alguns o amor justo se realiza na distribuição equitativa, ao passo que para outros o amor justo se manifesta na distribuição que se faz por proporção ou proporcionalidade. Esta sutil distinção aparentemente retoma as tradicionais diferenças entre o salvacionismo socrático-platônico e o salvacionismo cristão, tal como caracterizados nos parágrafos anteriores. Contudo, hodiernamente a questão não gira em torno da participação no amor divino, mas sim em torno da participação no poder aquisitivo. Parece ser com base nisto que atualmente atribuímos, consciente ou inconscientemente, valores morais ao político e à razão de Estado que ele representa e que, ao mesmo tempo, ele constitui. Para alguns o bom político seria aquele que visa a igual distribuição social, enquanto para outros seria aquele que busca equilibrar o mercado com base em um cálculo meritocrático. Sendo assim, a necessidade de resgate ou a carência dos que querem e precisam ser salvos se torna interesse pelas diferentes modalidades de mercado que contemplam os bens a serem providenciados pelo Estado, cujo raciocínio acerca da educação, da segurança, da saúde e do lazer se faz a partir da consideração do poder aquisitivo.



perante a sociedade. Aqueles que não respeitam o laço de dependência familiar, e que dele se desviam através da inobservância das regras de convivência impostas pelos representantes da masculinidade, correm o risco de serem expulsos da família e de perderem a esfera da socialização que garantiria, além da sobrevivência básica e do bem-estar, a intermediação deste sujeito com a ordem pública. A constituição normativa do bom cidadão ou do cidadão de bem também passa pelo respeito à autoridade familiar.<sup>157</sup>

O moderno mecanismo da autoridade moral se atrela à racionalidade de tradição socrático-platônica, pois os sujeitos que salvam são aqueles que se identificam com a unidade racional, a qual teria se deslocado do Éros divino para se realocar no Estado. A autoridade vinculada tanto à administração do núcleo familiar quanto à da instituição política é outorgada e legitimada pela racionalidade, ou melhor, ela é sustentada pela racionalidade estatal. Esta ampara a autoridade a partir de uma regência moral advinda do exterior e não do interior do sujeito que pratica e exerce o mando. Contudo, Butler nos faz atentar para o fato de que na modernidade o mecanismo da autoridade também se constitui pela reflexividade atinente à introspecção, pois o sujeito substância se caracteriza pela identificação com a unidade universal, mas também pela experiência subjetiva da intimidade psíquica. Em outras palavras, Butler mostra que a autoridade exercida nos diferentes contextos sociais possui uma dimensão psicológica atinente à realidade interna do sujeito, a qual teria sido herdada da tradição cristã. Isso significa que a autoridade que exerce o governo dos outros na vida privada e na vida pública não se firma apenas pela concessão externa do Estado e da sociedade. Ela também depende da inflexão de uma instância que organiza a vida psíquica do sujeito e que a ele se articula de uma maneira muito semelhante àquela pela qual Deus se articulava à profundidade da alma no cristianismo monástico de Cassiano. Trata-se, conforme as análises de Butler sobre Freud, do super-eu e de sua parceria interna com o ideal do eu: “na psicanálise,

---

<sup>157</sup> “(...) aí, vemos que o governador, as pessoas que governam, a prática do governo, por um lado, são práticas múltiplas, já que muita gente governa: o pai de família, o superior de um convento, o pedagogo, o professor em relação à criança ou ao discípulo: há portanto muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades. Por outro lado, todos esses governos são interiores a própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o superior do convento vai governar seu convento, etc. Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade (...)” (FOUCAULT, 2008b, p.124) Para um exame mais detalhado do aparecimento do Estado moderno e do seu processo de governamentalização no que tange ao surgimento da população e à reconsideração da família que passa a se inscrever no interior desta massa, cf. a supracitada aula de 1º de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População*. (*Ibidem.*, pp.137-146)

pensamos na sanção social como codificada no ideal do eu e patrulhada pelo super-eu.” (BUTLER, 1997, p.25, minha tradução) O super-eu vigia os atos e as intenções do si mesmo a partir de um movimento censor que lhe é interno e que é mediado pelo ideal do eu, modelo normativo em relação ao qual o eu é julgado pelo super-eu.<sup>158</sup> Assim, talvez possamos afirmar que o super-eu, através de sua atividade censória, dá ensejo à constituição da consciência que prescreve o ideal do mando aos sujeitos cuja estrutura amorosa é ativa e, por outro lado, incita a constituição da consciência que prescreve o ideal da obediência aos sujeitos cuja estrutura amorosa é passiva. De modo geral, Butler explica que tanto o ideal do eu quanto o super-eu possuem uma formação social, isto é, procedem da internalização dos valores promulgados pelas e nas diferentes esferas sociais: “o ideal do eu, que Freud chama de ‘medida’ contra a qual o eu é julgado pelo super-eu, é precisamente o ideal de uma retidão social (...)” (*Ibidem.*, p.141, minha tradução) Este processo de internalização das normas sociais estanciadas nas relações do si com os outros e com o Outro só se torna possível após a emergência cristã de uma topografia interna da alma e, conseqüentemente, após o início da hermenêutica de si que tem por objetivo o autoconhecimento e a autocensura. Como podemos perceber a partir de tais indicações, a estrutura geral do salvacionismo que desponta com o ideal republicano de Platão e do platonismo repercute até mesmo, respeitados os devidos deslocamentos e ressignificações, na vida psíquica do poder, a qual ainda se atrela ao binarismo relativo à vontade de amar e à vontade de ser amado. Por certo, na psicanálise as diferenças entre o agente e o paciente no que diz respeito à exercitação do amor não são justificadas, como outrora, pelas distinções naturais que tangenciam as identidades constituídas pela alma imortal e imaterial e que manifestam as diferenças relativas à maneira pela qual os homens se vinculam ao divino, se de modo incondicional ou condicionalmente. Ademais, o binarismo concernente à vida psíquica do poder não se fundamenta nas distinções estatutárias entre os convertidos e os não convertidos, como acontece no cristianismo. Diferentemente, a atividade e a passividade do amor passam a ser explicadas com base no funcionamento do aparelho psíquico dos sujeitos – isto é, a partir da economia interna de cada indivíduo, a qual se refere à distribuição dos investimentos da libido entre o próprio eu e os objetos de desejo – e com base na maneira

---

<sup>158</sup> A caracterização freudiana do ideal do eu pode ser verificada em *Pour introduire le narcissisme*. (FREUD, 2012, pp.66-82) Já a explicação da instância do super-eu pode ser estudada em *O mal-estar na civilização*. (FREUD, 2011c, p.83)

pela qual a *psyché* se estrutura em relação ao universo simbólico do Falo, como mostra Butler a propósito da psicanálise lacaniana.<sup>159</sup>

O binarismo relativo à diferença entre os agentes e os pacientes no que tange à prática do amor percorrerá a história da verdade e da moral como a grande diferença que permitirá o desenvolvimento das infindáveis comparações entre as funções próprias ao masculino e as funções próprias ao feminino. De modo geral, desde o período socrático-platônico do cuidado de si, à masculinidade se atribui o poder do mando e a responsabilidade da salvação, ao passo que à feminilidade se vincula o dever da obediência e o reconhecimento da salvação. Como mostra Foucault, essa distinção não deve ser entendida somente como uma diferenciação entre o mundo dos homens e o mundo das mulheres, pois os paradigmas amorosos atinentes ao ideal socrático-platônico da cidade, os quais podem ser vislumbrados a partir da diferença entre a espiritualidade ética atinente ao cuidado de si e a observância moral vinculada ao zelo cotidiano, recaem sobre uma separação ainda mais geral que enseja a co-dependência amorosa entre os atores ativos e os atores passivos, tanto no que concerne à experiência da moral coletiva, quanto no que se refere à experiência dos prazeres sexuais. Nesse sentido, vemos nascer com o platonismo os primeiros e mais fundamentais caracteres daquilo que tradicionalmente compreendemos como masculinidade e feminilidade, mas também a fusão entre o sujeito da autoridade moral e o da atividade sexual, posições ocupadas prioritariamente por homens. Em contrapartida, as mulheres faziam parte da classe dos sujeitos cuja tarefa concernia à passividade que respondia às demandas morais da cidade, da casa e da cama:

(...) a linha de demarcação passa, principalmente, entre os homens e as mulheres – por causa mesmo da forte diferenciação entre o mundo dos homens e o das mulheres em muitas sociedades antigas. Mas, de maneira mais geral, ela passa sobretudo entre o que se poderia chamar os “atores ativos” no cenário dos prazeres e os “atores passivos”: de um lado aqueles que são sujeitos da atividade sexual (e que devem cuidar de exercê-la de maneira comedida e oportuna); e de outro aqueles que são os parceiros-objetos, os figurantes, sobre os quais e com os quais ela se exerce. Os primeiros, evidentemente, são os homens, mais precisamente, os homens adultos e livres; os segundos, bem entendido, compreendem as mulheres, mas elas aí figuram apenas como um dos

---

<sup>159</sup> As análises de Butler acerca do amor em Freud podem ser verificadas, sobretudo, no quinto capítulo do livro *The psychic life of power: theories in subjection*, intitulado “Melancholy Gender / Refused Identification” [Gênero melancólico/Identificação recusada]. (BUTLER, 1997, pp.132-150) Já as interpretações de Butler sobre Lacan podem ser certificadas em *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*, mais especificamente no segundo capítulo, chamado “Prohibition, Psychoanalysis, and the Heterosexual Matrix”. (BUTLER, 2002, pp.45-100)

elementos de um conjunto mais amplo (...). (FOUCAULT, 2012a, p.60-61)

O cenário dos prazeres no período socrático-platônico do cuidado de si se articula a uma estrutura política, moral e econômica que repercute fortemente na modernidade, já que esta supervalorização dos homens e do seu vigor seminal persiste no cristianismo e perdura até os dias de hoje estruturando a heteronormatividade amorosa. Como indicado acima, Butler explica que com o despontar da vida psíquica do poder a atividade e a passividade amorosas passam a ser justificadas em virtude da economia da libido, conforme uma perspectiva freudiana, e da diferença entre aquele que *tem* o Falo e aquela que *é* o Falo, segundo Lacan. Não entrarei nos detalhes destas teorias psicanalíticas, mas o que vale ressaltar é que o binarismo parece ser aqui reiterado nos moldes socrático-platônicos, pois, de acordo com Freud, por exemplo, a necessidade das mulheres, de modo geral, “não é a de amar, mas a de serem amadas, e o homem que as seduz é aquele que corresponde a esta condição.” (FREUD, 2012, p.62, minha tradução) Já no caso de Lacan o binarismo prevalece em razão do Falo que consiste, segundo Butler, em uma estrutura universal de significação que diferencia o sujeito masculino do sujeito feminino, ou seja, “a ordem do Simbólico cria inteligibilidade cultural através das posições mutuamente exclusivas do ‘ter’ o Falo (a posição do homem) e do ‘ser’ o Falo (a paradoxal posição da mulher).” (BUTLER, 2002, p.56, minha tradução) Esta que não tem o Falo precisa mascarar o fato de não o ter, mas ao mesmo tempo proteger a referida falta para que a sua necessidade de ser amada seja correspondida por aquele que tem o Falo – e que orienta o seu desejo ao objeto que representa o Falo justamente porque não o tem. Assim, “‘ser’ o Falo é sempre um ‘ser para’ um sujeito masculino que busca reafirmar e reforçar sua identidade através do reconhecimento daquele ‘ser para’. (...) A divisão e a troca entre o ‘ser’ e o ‘ter’ o Falo é estabelecida pelo Simbólico, a lei patriarcal.” (*Ibidem.*, p.58, minha tradução) Neste caso, a atividade amorosa estaria do lado daquele que *tem* o Falo, ao passo que a passividade se vincularia àquela que precisa parecer *ser* o Falo para concretizar a remota necessidade de ser amada e de ser salva, visto que tradicionalmente a sua condição parece se basear na forclusão da autarquia ética.<sup>160</sup>

<sup>160</sup> Mais precisamente, o que quero explicar é que em certo sentido a necessidade de salvação atrelada aos estereótipos daquilo que seria o universo feminino, sobretudo no que condiz à sua docilidade e fragilidade, remonta às justificativas relativas à condição da natureza humana, assim como vimos a propósito do platonismo. A experiência da autarquia seria exclusividade dos homens que estão naturalmente dispostos à perfeição divina. Somente os homens de natureza ativa, políticos-aristocratas e filósofos-mestres, poderiam governar a si mesmos e isto se deve ao fato de tais indivíduos se identificarem incondicionalmente com o divino. Conforme tal projeto filosófico-político, a identificação das mulheres com o divino estaria

Em outras palavras, a autarquia é excluída do universo simbólico da subjetividade feminina simplesmente porque a mulher não tem o Falo. No entanto, para se incluir neste nicho cultural do Simbólico, ou melhor, para ser amada, ela precisa proteger e dissimular esta falta, de tal modo que toda a prática da autonomia feminina passa a ser compreendida como uma encenação realizada à imagem e semelhança daquele para quem ela se constitui em sua feminilidade. De acordo com Butler, é nesse sentido que o mecanismo melancólico da mascarada retomaria o binarismo de outrora, isto é, além de se subjugar à autoridade masculina, a mulher precisa incorporá-la para *parecer ser como ela*. O dispositivo melancólico da mascarada parece vetorizar o princípio de igualdade no interior da economia fálica da vida psíquica do sujeito, pois reinaugura a necessidade da diferenciação entre o homem e a mulher no que tange à participação no Falo e, ao mesmo tempo, garante que tanto a masculinidade quanto a feminilidade representem e sejam representadas por esta estrutura universal, isto é, pelo Outro que agora é Falo.

O Éros divino, o Deus cristão, o Homem, a razão do Estado e o Falo parecem operar, no que tange às diferentes modalidades e temporalidades do amor, como o horizonte de normatividade no qual o si está implicado cultural e historicamente, pois, como explica Butler, “quando o ‘eu’ busca dar conta de si mesmo, ele pode começar por si mesmo, mas irá descobrir que este si já está implicado em uma temporalidade social que excede a sua própria capacidade de narração; de fato, quando o ‘eu’ busca dar conta de si mesmo, um dar-se conta que deve incluir as condições de sua própria emergência, ele necessariamente se torna um teórico social.” (BUTLER, 2005, p.7-8, minha tradução) Portanto, para que a teorização acerca do *eu* possa ser desenvolvida, faz-se necessário entender a sua constituição tanto no que se refere aos outros, com os quais o si se relaciona nos diferentes contextos de sua vida, quanto no que concerne ao Outro, a saber, a isto que

---

condicionada à autoridade dos homens, de tal modo que as mulheres participariam da sociedade enquanto aquelas que seriam amadas e salvas pelo homem que lhes permitiria constituir o matrimônio e a maternidade. Parece que desde então a autarquia fora excluída do escopo da subjetivação feminina, a qual se estabelecia em razão do seu útero, entendido como receptáculo do sêmen de origem divina, e de seu zelo para com a casa e com os filhos. Através de Butler e dos instrumentos conceituais que ela empresta da psicanálise, talvez possamos compreender a constituição da subjetividade feminina – desta histórica passividade feminina – a partir da forclusão do desejo por autarquia. Sobre a forclusão e a constituição dos sujeitos, Butler diz: “Se o sujeito é produzido através da forclusão, então o sujeito é produzido por meio de uma condição em relação à qual, por definição, ele se separa e se diferencia. O desejo anseia deslindar o sujeito, mas é tolhido justamente pelo sujeito em cujo nome ele opera. A vexação do desejo, que se prova crucial para a sujeição, implica que para persistir, o sujeito deve tolher o seu próprio desejo. E para que o desejo triunfe, o sujeito deve ser ameaçado de dissolução. Um sujeito voltado contra si mesmo (seu desejo) parece ser, nesse modelo, a condição da persistência do sujeito.” (BUTLER, 1997, p.9, minha tradução) Talvez possamos afirmar que a negação do desejo por autarquia, esta exclusão histórica e inconsciente que atinge (em menor ou maior grau) determinados grupos sociais, desencadeia a constituição de uma subjetividade que se caracteriza pela submissão.

reúne em si a universalidade da significação social que escapa à narração do sujeito, mas que ao mesmo tempo marca a sua historicidade na medida em que se estancia no real. Há, com efeito, uma diferença histórica e filosófica no que concerne ao estatuto da identificação entre o si e o Éros divino, o si e o Deus cristão, o si e o Homem racional, o si e a razão do Estado, bem como entre o si e o Falo. Na presente tese, não detalho as distinções e os entrecruzamentos arquiteturais em torno das fusões normativas ou normalizadoras que percorrem os diferentes momentos da humanidade, pois o objetivo é somente o de indicar a importância dos outros ou do Outro para a constituição do si mesmo. Contudo, vale ressaltar que quando me refiro às diferenças e aos entrecruzamentos arquiteturais em torno das fusões amorosas que sustentam a constituição do si, penso de fato em estruturas geométricas e em tipos de movimentos, ou melhor, talvez possamos conceituar as variadas formas de fusão a partir de descrições imagéticas que nos permitam vislumbrar a maneira pela qual o si se vincula aos outros e ao Outro. Por certo, mais pesquisas bibliográficas seriam necessárias para o desenvolvimento desta interpretação, mas como menciono no segundo capítulo da tese, o amor platônico, por exemplo, na medida em que narcísico, parece possuir uma estrutura triangular e unitiva.<sup>161</sup> No platonismo, esta estrutura se associa a um movimento circular e transcendental que expõe o si para fora de si mesmo. Diferentemente, no cristianismo tal estrutura unitiva e triangular não expõe o si para fora de si mesmo, mas volta o si sobre si mesmo, conduzindo-o à verdade sobre si por meio de um movimento retilíneo que alcança as partes mais profundas e sombrias da alma. Já na modernidade, a estruturação unitiva e triangular do amor parece se atrelar à mescla entre o movimento de exteriorização que remonta ao platonismo e o movimento de interiorização que remonta ao cristianismo, dado que os outros, ou, de modo geral, a sociedade, estancia o Estado que, por sua vez, estancia o Homem racional e o Falo. Mais precisamente, a mescla dos movimentos que se associam à estruturação unitiva e triangular do amor moderno parece ensejar um outro tipo de movimento que se distingue do transcendental e do introspectivo, justamente porque os relaciona: trata-se, pois, do movimento dialético. Este permeia a relação do si consigo mesmo e do si com os outros, já que ao se vincular à sociedade e ao Estado o si se expõe para fora de si mesmo e simultaneamente se volta sobre si mesmo, introjetando em seu âmago a Razão e o Falo – em outras palavras, introjeta-os na medida em que a eles se expõe e a eles se expõe na medida em que os introjeta. Por outro lado,

---

<sup>161</sup> Sobre a estrutura do amor platônico, cf. a subseção 2.2 *Dos movimentos em direção ao presente* relativa ao segundo capítulo da tese.



vale indicar que a configuração dos amores medúsicos difere da estrutura dos amores narcísicos. Os amores medúsicos são complexos e não unitivos, isto significa que talvez eles possam ser representados pelos prismas ópticos dispersivos que decompõem a luz branca em suas infinitas cores, as quais seguem direções diferentes porque possuem frequências distintas. Além disso, os movimentos que se associam à configuração prismática do amor não possuem uma potência fusional e talvez seja por este motivo que o amor medúsico não tenha uma estrutura em sentido estrito. Os movimentos que se vinculam à configuração prismática do amor são aqueles que nos deslocam e nos modificam na imanência do mundo, ou seja, eles são ao mesmo tempo transgressivos e subversivos.

Levando, pois, em consideração as referidas observações sobre as fusões triangulares e unitivas que sustentam a constituição do si relativamente à identificação com o Outro, voltemos à discussão acerca da atividade e da passividade amorosas. Com efeito, as pessoas não se estruturam em dois grupos completamente separados, ou seja, existem aspectos femininos que compõem a subjetivação dos indivíduos homens e, da mesma forma, existem aspectos masculinos que compõem a subjetivação dos indivíduos mulheres. Mais precisamente, quando caracteriza a passividade do amor feminino, a qual decorreria de uma escolha narcísica pelo objeto, Freud esclarece que ao descrever a vida amorosa feminina ele não quis dizer que o amor protetor e ativo de caráter masculino não pode ser vivenciado por mulheres e, assim, ele nos dá a entender que tampouco quis dizer que o amor passivo não pode vir a vigorar entre os homens. Freud afirma: “eu estou disposto a reconhecer que existe um número indeterminado de mulheres que amam na medida em que se conformam ao tipo masculino e que desencadeiam também a supervalorização sexual que o caracteriza.” (FREUD, 2012, p.63, minha tradução) Antes de darmos sequência a este raciocínio acerca do entrecruzamento entre a atividade e a passividade amorosa no que tange à constituição do si mesmo, faz-se interessante indicar que, de acordo com as análises desenvolvidas por Freud em *Pour introduire le narcissisme*, as mulheres que amam ser amadas são aquelas que escolhem o seu objeto de amor em virtude do investimento em seu próprio ego. Portanto, é neste sentido que a escolha do objeto amoroso seria narcísica. Diferentemente, a escolha do objeto de amor por parte dos homens é de tipo objetual, isto é, os homens que amam amar, ao escolherem o seu objeto amoroso, acabam deslocando os investimentos da libido, que se direcionavam ao ego, para o objeto de amor. (*Ibidem.*, p.64) O homem que ama de acordo com a escolha objetual deixa de investir a libido em seu próprio ego para investi-la no objeto. Há, neste

caso, um desequilíbrio libidinal – já que os homens deixam de amar a si mesmos para amar suas mulheres –, o qual só poderia ser compensado pela experiência da reciprocidade amorosa. (*Ibidem.*, p.76) Este panorama desenhado por Freud, embora resguarde as clássicas distinções entre os atores ativos e os atores passivos no que tange à prática do amor salvacionista, difere bastante do cenário socrático-platônico do cuidado de si e do cuidado dos outros, pois articula o narcisismo à passividade amorosa feminina e não à atividade amorosa masculina. Como explica Vernant, no erotismo platônico o amor narcísico se vincula à experiência masculina da identificação essencial entre a natureza humana e a natureza divina, ou melhor, ao reconhecimento da beleza divina na alma dos homens – e seria justamente tal beleza que desencadearia o engajamento do sábio e do político para com a cidade:

Se Sócrates pode afirmar que ele é o único enamorado (*erastés*) de Alcibiades é porque quando se observa nos olhos do jovem homem, como o jovem homem se observa nos seus, cada um procura ver a si mesmo, procura se conhecer através dos olhos do outro. Mas, como um olho não pode se ver sem olhar um outro olho, a alma também não pode conhecer a si mesma sem olhar uma alma, e nela a parte na qual reside a faculdade (*aretê*) que lhe é própria. Este que a olha descobre aquilo que há nela de divino, “um deus e um pensamento”. (...) Colocando, assim, o espelho no campo da erótica platônica, nós nos encontramos imediatamente introduzidos no coração do mito de Narciso. (VERNANT, 2011, pp.164-165, minha tradução)

Freud parece resignificar o narcisismo na medida em que o desloca às mulheres e a ele articula uma atitude egoísta que faria do homem-amante um sofredor não correspondido, já que o homem ama uma mulher que ama ser amada, mas que em contrapartida não sabe amar. Talvez possamos afirmar que o enredo freudiano, diferentemente do *pitch* socrático-platônico, possua uma tonalidade mais romântica e menos político-institucional. Em outras palavras, em certa medida este enredo freudiano nos reconduz a Goethe e aos sofrimentos do jovem Werther, cuja obstinação não correspondida por Carlota, uma mulher extrovertida e bastante distinta, levou-o ao suicídio. (GOETHE, 2011) No roteiro socrático-platônico do amor verdadeiro, as mulheres não pareciam se apresentar com a mesma irreverência de Carlota, visto que exerceriam um papel secundário na experiência filosófica do cuidado de si. Elas seriam coadjuvantes do narcisismo masculino e a ele deveriam ser gratas, pois este narcisismo lhes garantiria a salvação na medida em que incitaria e fundamentaria o amor dos sábios e dos políticos pela *pólis*. As mulheres seriam, no que concerne à organização da cidade,

esposas e mães que voluntariamente obedeceriam ao homem salvador, já que o privilégio de perpetrarem o vigor e a virtude masculina a partir da procriação deveria ser reconhecido na forma de uma passividade subserviente.<sup>162</sup> De modo geral, vale ressaltar que o mesmo pode ser dito a respeito do papel da mulher no cristianismo. Como explica Foucault ao analisar o cristianismo primitivo de Clemente de Alexandria, “é um certo valor da semente nela mesma, relativo a isso que ela contém e a isso que ela promete, a isso que ele [Clemente] chama de sinergia entre Deus e o homem para alcançar o seu fim natural, que torna ilegítimo e ‘injusto’ o ato de confiá-la a qualquer outra que não à esposa a qual se une.” (FOUCAULT, 2018, p.37, minha tradução) Diferentemente, mulheres como Carlota não respondem ao amor do homem por meio da submissão conjugal e maternal, isto é, o narcisismo de Carlota residiria na falta de investimento libidinal sobre este que a ama ou no desinteresse pelo seu poder seminal. Por conseguinte, se transpusermos a análise de Freud para uma perspectiva social, parece que o narcisismo

---

<sup>162</sup> A minha caracterização do papel das mulheres no período socrático-platônico do cuidado de si é bastante estereotipada e não leva em consideração as sutis distinções entre o papel da mulher na *pólis* ateniense e o papel da mulher na *República* de Platão. Segundo Susana Mourato Alves-Jesus, no artigo “O papel da mulher em *A República* de Platão (livro V): utopia no feminino ou tópicos para uma reflexão propedêutica sobre Direitos Humanos”, na *pólis* ateniense o lugar da mulher era em casa: “A cada mulher de família exigia-se recato, castidade, simplicidade, qualidades expressas naquele que era considerado o código da boa educação feminina, e que na verdade não era mais do que, em suma, a ideia grega de σωφροσύνη – a temperança. (...) De facto, uma das principais virtudes da donzela era assim também ‘obedecer ao chefe’, ou seja, àquele que detinha o poder sobre si. O responsável pela guarda da donzela, e que desde cedo a mantinha apartada do mundo masculino, era o κύριος – pai, marido, ou outro homem que estivesse autorizado em termos legais a substituir os primeiros nesta custódia.” (ALVES-JESUS, 2015, p.238-239) Como vimos, o amor verdadeiro, tal que concebido por Platão, não abarcava as mulheres, mas na *República*, diferentemente do que vigia na cultura e na sociedade áticas, as mulheres não estavam destinadas apenas ao espaço da casa. Susana Alves-Jesus explica que, para Platão, as mulheres poderiam exercer funções e trabalhos fora da casa, ou seja, elas poderiam ser médicas, músicas, estudar filosofia e, inclusive, participar da milícia. Dito de outro modo, no projeto republicano de Platão as mulheres também poderiam ser guardiãs e, neste caso, receber a mesma educação dos homens: “Tal como o homem, a mulher tem igual propensão para diversas áreas e até para aquelas que muitas vezes estão mais relacionadas com o género masculino, por exemplo, a milícia. Na verdade, apesar de concordarem os interlocutores [da *República* – mais especificamente em 455e – 456a] no facto de o género feminino apenas ultrapassar claramente o masculino quanto aos dotes domésticos (tecelagem, doçaria, culinária), em muitas outras tarefas, (...), muitas mulheres se destacam em relação aos homens. (...). Logo, as mulheres podem exercer juntamente com os homens a função de guardiãs da cidade, porque não é contra a sua natureza (παρὰ φύσιν) fazê-lo, e porque também a elas pode ser atribuída a formação que compete à classe dos guardiões – ginástica, música e a arte da guerra –, visto que para muitas, de acordo com a sua natureza (κατὰ φύσιν) será adequado este tipo de educação.” (*Ibidem.*, p.245 e p.246) Como guardiãs, elas teriam um grau de autonomia concedido pelo filósofo-rei maior do que o de outros concidadãos e concidadãs. Mas vale ressaltar que, mesmo assim, elas continuariam a exercer a obediência em relação àquele que lhe concedera certa autoridade e que elas jamais se igualariam aos homens no que tange ao alinhamento filosófico-político entre a exercitação do governo de si e do governo dos outros. A partir do artigo de Susana Alves-Jesus podemos perceber que, na *República*, homens e mulheres poderiam exercer, em igualdade, diferentes cargos e profissões, exceto as tarefas da casa e as do mando político em sentido estrito, pois para os dotes domésticos somente as mulheres estariam naturalmente destinadas e para os talentos políticos, que atrelam o governo de si ao governo dos outros, somente os homens estariam naturalmente destinados. Seja como for, interessa-me compreender de que maneira a exclusão socrático-platônica da mulher do campo filosófico-político incide sobre a histórica articulação entre passividade e feminilidade e, consequentemente, obediência e feminilidade.

de Carlota se deve à sua desobediência, ao fato dela não corresponder às expectativas servis do amor obstinado e sacrificial de Werther. Talvez Goethe e Freud tenham sido uns dos primeiros, dentre muitos, a expressar o incômodo do homem em relação à mulher que sutilmente subverte, no ínterim de suas diferentes relações sociais, a condição histórica que excluía a autarquia da dimensão do seu desejo, da sua ação e do seu prazer. Segundo Freud, a esperança do desenvolvimento do amor objetal nas mulheres narcisistas estaria na maternidade: “Através da criança que elas colocam no mundo é uma parte de seus próprios corpos que se apresenta perante elas como um objeto estrangeiro ao qual elas podem oferecer doravante, a partir de seu narcisismo, o pleno amor do objeto.” (FREUD, 2012, p.63, minha tradução) O elemento que parece conectar o narcisismo atrelado à passividade da mulher em Freud, ao narcisismo atrelado à atividade do homem em Platão, é a atitude majestosa e soberana no que tange a si e aos outros. Entretanto, aparentemente o desconforto histórico-filosófico repousa apenas sobre a majestade de tipo feminina, dado que a soberania exercida pelos homens teria sido justificada como amor e sacrifício em relação à esposa, à família e à cidade. Estas comparações, as quais estão longe de serem aqui esgotadas, conduzem a uma importante questão que perpassa explicita e implicitamente os diferentes momentos desta tese. Trata-se da interrogação que pergunta pela relação entre o amor e o sacrifício, a saber: para que o amor possua uma efetividade ético-política ele precisa necessariamente envolver o sacrifício do sujeito que ama? Desse modo, tendo a mencionada questão em mente, assim como a breve digressão a propósito de alguns dos deslocamentos históricos relativos ao narcisismo, passemos à análise que visa indicar de que maneira o mecanismo da autoridade moral se instituíra no cenário socrático-platônico do cuidado de si.

### 3.2.2 A autoridade moral

Como indicamos por meio das descrições acima, a atividade amorosa é historicamente associada à masculinidade e, por outro lado, a passividade à feminilidade, porém isto não significa que um mesmo indivíduo não possa vivenciar simultaneamente as duas condições através de uma combinação que as mistura em menor ou maior grau, isto é, através de uma combinação que concerne “ao grau de atividade traduzida no número e na frequência dos atos.” (FOUCAULT, 2012a, p.57) O homem comum, no caso da *República* de Platão, obedeceria ao filósofo-rei, mas também exerceria o governo dos outros em diferentes situações sociais que concerniriam à casa e, muitas vezes, aos

negócios e ao exército. Algumas mulheres também poderiam exercer o mando na medida em que guardiãs (ALVES-JESUS, 2015, pp.241-246)<sup>163</sup>, mas a maioria delas o exerceria no que tange à esfera da casa e, mais especificamente, em relação às crianças e aos escravos. Mas, seja como guardiãs ou como donas de casa, aparentemente as mulheres nunca exerceriam o mando em relação a si mesmas. A autarquia vivenciada por filósofos e políticos não seria nem sequer vislumbrada como um horizonte de possibilidade por parte de mulheres e escravos. Ademais, faz-se importante ressaltar que este ínfimo nível de autoridade moral que seria exercida pela mulher na instância da casa se vincularia à partilha do vigor e do poder seminal que o homem nela depositaria a partir da consumação do matrimônio. A obediência da mulher relativamente aos homens corresponderia a uma espécie de dever a ser cumprido em nome da moral coletiva ou do bom funcionamento da cidade, mas também em nome do reconhecimento do valor do seu salvador, pois o marido e o pai de seus filhos, em parceria com o filósofo-rei, proporcionar-lhe-ia a participação no amor divino e um papel social no interior da *pólis*. Nesse sentido, o Éros divino operaria tanto sobre o plano espiritual, que vincula narcisisticamente um homem ao outro, quanto sobre o plano físico que une o marido à mulher em nome da procriação, pois, como explica Vernant a propósito do platonismo, “a erótica segundo o corpo visa produzir, no seio mesmo da existência terrestre, passageira e perecível, um substituto de imortalidade. Assim, o mais belo amor, ou melhor, o único justificado segundo o corpo,

---

<sup>163</sup> No “Livro V – Parte V” da *República*, Sócrates pergunta a Gláucon: “– Conheces uma tarefa exercida pelos homens na qual o sexo masculino não seja superior ao feminino? Ou vamos alongar-nos falando da tecelagem e do cuidado com tortas e cozidos? Nesse campo as mulheres parecem importantes, e seria muito ridículo que aí fossem vencidas. – Estás certo, disse, porque em tudo, por assim dizer, um sexo é bem superior ao outro. Ora, muitas mulheres são melhores que muitos homens sob muitos aspectos, mas, no todo, é como tu estás dizendo. – Ah! meu amigo, entre as ocupações da administração da cidade, nenhuma cabe à mulher porque ela é mulher, nem ao homem porque ele é homem, mas as qualidades naturais estão igualmente disseminadas nos dois sexos e, por natureza, a mulher participa de todas as ocupações e de todas também o homem, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem... – Sem dúvida. – Então, atribuiremos a homens todas as tarefas e às mulheres, nenhuma? – E como? – Mas creio que há uma mulher que é bem dotada para a medicina e uma que não é, há uma mulher que é bem dotada para a música e outra que não é... (...) Ah! Há também a que é bem dotada para a guarda da cidade e a que não é... Ou não é tal a natureza dos homens que escolhemos como guardiões? (...) Ah! Tais mulheres devem ser escolhidas para que convivam com tais homens e juntamente com eles exerçam a guarda, já que são aptas para isso e a natureza delas tem afinidade com a deles. – Certamente.” [Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνὴρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός. Πάνυ γε. Ἡ οὖν ἀνδράσι πάντα προστάξομεν, γυναικὶ δ' οὐδέν; Καὶ πῶς; Ἀλλ' ἔστι γὰρ οἶμαι, ὥς φήσομεν, καὶ γυνὴ ἰατρικὴ, ἢ δ' οὐ, καὶ μουσικὴ, ἢ δ' ἄμουσος φύσει. (...) Ἔστιν ἄρα καὶ φυλακικὴ γυνή, ἢ δ' οὐ. ἢ οὐ τοιαύτην καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν φυλακικῶν φύσιν ἐξελεξάμεθα; (...) Καὶ γυναῖκες ἄρα αἱ τοιαῦται τοῖς τοιοῦτοις ἀνδράσιν ἐκλεκταὶ συνοικεῖν τε καὶ συμφυλάττειν, ἐπεὶ εἰς ἱκαναὶ καὶ συγγενεῖς αὐτοῖς τὴν φύσιν. Πάνυ γε.] (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro V – Parte V”, p.184-185; PLATO, *The Republic*, 1937, 455.d.6 – 455.e.7, 456.a.7-8 e 456.b.1-4)

é aquele que une um homem e uma mulher ‘para engendrar na beleza’.” (VERNANT, 2011, p.164)

Com base nisso, talvez seja possível afirmar que a diferença socrático-platônica entre os que salvam e os que são salvos estrutura a lógica do moralismo tal como a conhecemos e exercemos ainda hoje, pois a elitização do preceito que prescreve o cuidado de si contribuiu para o surgimento da figura e da função da autoridade moral na história da verdade. Esta figura condensaria em si mesma a sabedoria e o poder que nela se fundamenta, isto é, o filósofo-rei se tornaria uma autoridade justamente porque conheceria a verdade acerca da identidade humana, que é determinada pela imortalidade e imaterialidade da alma cuja parte mais ativa concerne à razão. Desse modo, o filósofo-rei se igualaria ao divino e adquiriria autoridade ao representá-lo a partir da exercitação de um elevado grau de atividade amorosa.<sup>164</sup> Idealmente, a parametrização da igualdade na *pólis* se deveria ao exercício da autoridade que manteria a harmonização hierárquica entre governantes e governados. A autoridade maior do político representaria a perfeição, a plenitude e a eternidade do Ser totalmente unificado e se exerceria pelo mando que exigiria a obediência dos governados, os quais muitas vezes assumiriam, em nome de tal exigência, a função de uma autoridade menor. Esta seria a representante direta da ordenança do político e a representante indireta da ordenança do divino. Em outras palavras, a autoridade maior do político seria transposta a autoridades menores que contribuiriam para a instituição e manutenção da unidade da *pólis*, pois ajudariam a evitar a dispersão dos indivíduos em relação ao Éros divino e, conseqüentemente, o alastramento da desigualdade ou da injustiça. As autoridades menores seriam explícita ou implicitamente nomeadas pelo político e elas obedeceriam explícita ou implicitamente ao referido encargo, de tal modo que a consciência da responsabilidade moral seria

---

<sup>164</sup> No “Livro IV- Parte VI” da *República*, Sócrates conclui ao dialogar com Gláucon: “Ah! É graças à classe, à porção que nela é menos numerosa, a que se mantém *à frente dela* e a *governa*, e à ciência que aí existe, que uma cidade, criada segundo a natureza, é integralmente sábia; e, ao que parece, por natureza, é muito pequeno esse grupo ao qual cabe participar dessa ciência, a única entre as outras ciências que deve ser chamada de sabedoria.” [Τῷ μικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει αὐτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῷ προεστώτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις· καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν, ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.] (PLATÃO, *A República*, 2006, “Livro IV – Parte VI”, p.148, *grifo meu*; PLATO, *The Republic*, 1937, 428.e.7 – 429.a.3, *grifo meu*) Hadot nos explica que “a sabedoria divina da qual fala Platão não é somente um *savoir-faire* político e prático (...), ela é um saber universal que tem por objeto não apenas as coisas humanas, as coisas da Cidade, mas também as coisas divinas, isto é, o Cosmos inteiro. Para Platão, além disso, o saber político deve se fundar no saber universal, capaz de ver todas as coisas à luz da ideia do Bem.” (HADOT, 2010, pp.236-237, minha tradução)



paulatinamente construída e naturalizada pelos indivíduos de acordo e por meio de uma estruturação autoritária da vida em comum. Parece ser desta maneira que, no ideal platônico de sociedade, o exercício do poder político abarcaria tanto a vida pública atrelada à classe dos homens livres, quanto a vida privada vinculada, de modo geral, à classe das mulheres, crianças e escravos.

A moral coletiva da *pólis* dependeria da propagação da autoridade do político que seria diferentemente concedida através de um mecanismo de representação ou de representatividade. Este dispositivo permitiria que os distintos arranjos sociais – relativos à cidadania, aos negócios, às amizades, ao casamento e à família – fossem organizados e vividos em concordância à diferença estatutária atinente aos indivíduos que mandam e aos que obedecem. Efetivamente, como explica Platão, a classe dos sábios, da qual dependeria a salvação da cidade, seria a menos numerosa e por este motivo a sua autoridade precisaria ser transposta como tarefa a outros indivíduos. A participação no Éros divino dependeria da grande divisão entre o governante e os governados e de pequenas subdivisões que a repetiriam através das diferentes combinações relativas à distribuição quantitativa da atividade e da passividade no cenário amoroso. Assim, as figuras de autoridade começariam a se multiplicar na sociedade e mesmo os homens que não se vinculariam incondicionalmente ao divino, como é o caso dos guerreiros, comerciantes e artesãos, tornar-se-iam representantes do filósofo-rei e guardiões do Éros, exercendo em relação aos seus empregados, mulheres, filhos e escravos a autoridade moral. Talvez possamos admitir que no período socrático-platônico do cuidado de si nos deparamos com o surgimento, a partir da reunião dos sábios, dos políticos e dos demais homens livres, de uma das primeiras versões da classe dos moralistas, isto é, da classe dos homens que visam garantir a vigência da moral e dos bons costumes em nome da benevolência divina e da felicidade humana. Os sábios e os políticos seriam, de acordo com Platão, os mestres do cuidado e os agentes do amor, já que teriam como tarefa ética a difusão do Éros nas diferentes camadas da *pólis*. Estes mestres, no que tange ao exercício do mando e ao agenciamento do amor, contariam com o auxílio representativo dos demais cidadãos que exerceriam autoridade sobre os seus semelhantes não porque governariam a si mesmos, mas porque desta maneira obedeceriam ao filósofo-rei.

Mostrei anteriormente que o cuidado de si não consiste no único preceito através do qual a igualdade seria vetorizada como normalidade psíquica e social no período socrático-platônico, isto é, a igualdade não seria experienciada somente por aqueles que

se transformariam espiritualmente e que, assim, passariam a obedecer a si mesmos. As pessoas e as classes que participariam do amor divino porque obedeceriam aos governantes e à ordenança do zelo, no que diz respeito aos afazeres do cotidiano, também experienciariam a igualdade atinente aos bens emanados pelo Éros. Além disso, como descrevo acima, muitos indivíduos comuns seriam simultaneamente pacientes e agentes sociais. Entretanto, diferentemente dos políticos-aristocratas e dos filósofos-mestres, o indivíduo comum não chegaria a exercitar exaustivamente a sua faculdade racional, de cujo aperfeiçoamento resultaria a aquisição do conhecimento e a identificação incondicional entre a alma dos homens e a essência divina. Isso significa que o indivíduo comum não se tornaria capaz de exercer a atividade amorosa em seu mais alto grau, ou seja, ele não se tornaria capaz de governar os outros à medida que governa a si mesmo. Aos indivíduos destinados ao zelo, àqueles que não conseguiriam ou não poderiam cuidar de si mesmos, a atividade da autoridade moral seria concedida pelo filósofo-rei ao invés de ser conquistada autarquicamente. O grau de atividade relativo à responsabilidade moral outorgada pelo político variaria de acordo com o nível de aperfeiçoamento da faculdade racional do indivíduo e, conseqüentemente, com a sua proximidade em relação ao *logos* divino, isto é, os indivíduos mais excelentes seriam aqueles que teriam as maiores e mais ativas responsabilidades. É nesse sentido, mostra Foucault, que o homem livre poderia se manter “em seu papel ou abandoná-lo, ser sujeito da atividade ou dela ser objeto, passar para o lado daqueles que a sofrem quando se é homem, ou permanecer no lado daqueles que a exercem (...)” (FOUCAULT, 2012a, p.61) Com efeito, a caracterização das diferenças entre a classe dos homens extraordinários e a dos indivíduos ordinários permite perceber que o preceito ético do cuidado de si socrático-platônico não funciona coercitivamente. Porém, ela também permite compreender que a sua elitização aristocrática instaura a lógica da autoridade moral, isto é, da instrumentalização da coerção no que concerne à parametrização da semelhança e da justiça social entre os homens. Portanto, o mecanismo autoritário da moral parece surgir para compensar, justificar e proteger os privilégios naturais daqueles que cuidam de si mesmos, já que o exercício da autoridade manifestaria o engajamento da aristocracia em relação à felicidade dos governados e da cidade. Mais precisamente, o mecanismo autoritário da moral parece surgir para evitar que somente os aristocratas desfrutem da beleza e da bondade divinas. Porém, esta benevolência aristocrática, que exemplifica o sentido geral do altruísmo humano, oculta uma lógica mais complexa, pois se evitando a infelicidade dos governados também se evita a sua revolta contra a elite filosófico-política e se

justifica, sob o bojo do princípio de igualdade, a distinção de classes. Desse modo, a filosofia continuaria a ser um privilégio social que distinguiria a minoria da maioria em decorrência da vida intelectual e erudita. Explica-nos Foucault:

Ocupar-se consigo mesmo é um privilégio; é a marca de uma superioridade social, por oposição àqueles que devem se ocupar dos outros para lhes servirem ou, então, se ocupar de uma profissão para poderem viver. A vantagem que dão a riqueza, o status e o nascimento se traduz pelo fato de que se tem a possibilidade de se ocupar consigo mesmo. Podemos notar que a concepção romana de *otium* lhe é muito próxima: o “lazer” aqui designado, é por excelência o tempo que se passa ocupando-se consigo mesmo. (...) Nós podemos compreender também como a filosofia, apresentando-se como a arte de se ocupar consigo mesmo, pôde ter sido uma atividade aristocrática (tal que no platonismo) (...). (*Idem.*, 2017a, p.35)

Ademais, parece ser pelo referido motivo que a ética do período socrático-platônico seria “uma moral de homem, feita pelos e para os homens.” (FOUCAULT, 2012a, p.60) Talvez pudéssemos acrescentar ainda que esta ética seria uma moral feita pelos e para homens privilegiados, isto é, por aqueles que não precisariam se submeter ao mando de determinada autoridade moral que prescreveria ao sujeito passivo a obediência aos códigos e às normas vigentes. O alto grau de atividade inerente às almas proeminentemente racionais dos homens os tornaria capazes de governarem a si mesmos e, ao mesmo tempo, de governarem aqueles que precisariam ser salvos em nome do bom funcionamento da cidade. Assim, o amor do político pelos indivíduos ordinários, o qual seria mediado pelo seu amor ao divino e à *pólis*, manifestar-se-ia no engajamento e na preocupação em relação à maneira pela qual os governados conduziriam suas próprias funções sociais. Parece ser precisamente neste sentido que as coerções normativas passariam a ser aplicadas aos diferentes nichos sociais, de tal modo que quanto mais passivo o sujeito, mais obediência lhe seria exigida. Em outras palavras, este seria, de modo geral, o caso das mulheres, das crianças e dos escravos, os quais participariam da igualdade social promovida pelo filósofo-rei e por seus homens livres na medida em que se submetessem obedientemente ao código. Enquanto os homens privilegiados participariam *eticamente* do Éros divino, as demais classes dele participariam de “uma forma quase jurídica, onde o sujeito moral se vincula a uma lei, ou a um conjunto de leis, ao qual ele deve se submeter sob a pena de faltas que o expõem a um castigo.” (*Idem.*, 2001, nº 338, p.1378, minha tradução) No caso daquela maioria que não comporia a aristocracia político-filosófica, a moral coletiva acabaria sendo aplicada e exercida mais

como código e menos como ética, já que a responsabilidade de tais pessoas se restringiria à observância da exigência que coage à obediência. Dito de outro modo, para tais pessoas a responsabilidade social por si mesmas e pela cidade se exerceria como responsabilidade moral e não como responsabilidade ética, tal que no caso do filósofo-rei.<sup>165</sup>

Talvez possamos afirmar que a partir da filosofia socrático-platônica começamos a associar a salvação da maioria à sua obediência à minoria, ou seja, começamos a nos habituar à ideia ou ao ideal de que a nossa inércia e a nossa passividade subserviente são os principais ou os únicos meios pelos quais poderíamos participar da felicidade social. A inculcação desta verdade na vida psíquica dos sujeitos e na vida social da comunidade parece depender da reatualização da convicção em relação à qual tanto o Deus unificado quanto a alma imortal e imaterial surgiram na história e na filosofia, isto é, parece depender das reticências concernentes à distinção da identidade somática e à pluralidade do mundo. (VERNANT, 2011, p.37) Por medo de não sermos contemplados pela bondade e pela beleza divinas, por medo de não sermos amados por Deus e por seus representantes, evitamos a revolta a partir do desenvolvimento da servidão voluntária. Paradoxalmente, aceitamos a violência da lei por medo da violência que se articula ao desamor divino e social. A obediência nos constitui – a nós que não somos aristocratas e nem filósofos, muito menos políticos e intelectuais (universais) – como sujeitos que amam ser amados e que, no entanto, não sabem amar a si mesmos, pois este tipo de amor autárquico, que dizem não nos ser próprio, barraria a nossa participação na unidade política da cidade e na unidade espiritual do divino. Evidentemente, não quero dizer que a idealização política de Platão e do platonismo é em si mesma violenta. Como explica Foucault, o paradoxo do platonismo possui uma repercussão histórica que incide sobre a filosofia e sobre a moral. Por um lado, a sua relação ambígua com o conhecimento repercutirá no decorrer da história e da filosofia – ou no decorrer da história da filosofia – tanto na valorização do preceito ético do cuidado de si, quanto na valorização do

---

<sup>165</sup> A diferença entre a responsabilidade moral e a responsabilidade ética repousa, por um lado, sobre a distinção foucaultiana entre a moral voltada ao código e a moral voltada à ética e, por outro lado, sobre a distinção adorniana entre a moralidade abstrata e a ética da responsabilidade. Basicamente, a responsabilidade moral se articula à obediência ao código e à diferenciação entre direitos e deveres, ao passo que a responsabilidade ética se vincula ao exercício da autarquia, isto é, da obediência a si e à prática da crítica em relação aos códigos vigentes, da qual desponta a afirmação ou a negação refletida de determinadas normas. Para uma análise mais detalhada acerca da distinção foucaultiana entre a moral e a ética, cf. a subseção 1.1 *Com Foucault*, do primeiro capítulo da tese; para uma análise sobre a responsabilidade em Butler e para uma breve reflexão, desenrolada a partir de Butler, acerca da diferença adorniana entre a moralidade abstrata e a ética da responsabilidade, cf. a subseção 1.4.2 *De Butler a Foucault: a política de nós mesmos*, também do primeiro capítulo da tese.

preceito délfico do conhece-te a ti mesmo. Por outro lado, esta mesma ambivalência despontará na justificação do poder pelo saber, visto que o saber adquirido no contexto do cuidado de si a ele se sobressai quando passa a fundamentar o poder político e, na medida em que justifica a sua elitização, a basilar a instauração de um mecanismo moral autoritário. Como pontua Foucault:

Parece, pelo menos em uma primeira abordagem, que as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas em direção às práticas de si e à questão da *áskesis* que em direção às codificações de condutas e à definição do permitido e do proibido. Se fizermos exceção à *República* e às *Leis*, encontraremos poucas referências ao princípio de um código que definiria através de uma cartilha a conduta a se ter, ao princípio de uma instância encarregada de vigiar a sua aplicação, aos castigos que sancionariam as infrações cometidas, às condições e circunstâncias que poderiam afetar o valor de um ato. (FOUCAULT, 2001, nº 338, p. 1379, minha tradução)

A intenção também não é a de afirmar que o código em si mesmo é violento e muito menos a de dizer que na filosofia socrático-platônica os governantes teriam uma vida mais austera do que os governados ou que estes teriam uma vida mais austera do que aqueles. A austeridade ética dos governados seria distinta da austeridade moral dos governantes no sentido em que cada uma destas classes estaria naturalmente destinada ao cumprimento de diferentes demandas sociais, mas tanto o cuidado quanto o zelo deveriam ser rigorosamente praticados no que tange aos regimentos que abarcam suas especificidades e generalizações. Como podemos perceber, haveria na *República* uma diferença de funcionalidade entre a austeridade ética e a austeridade moral e não uma diferença de potência disciplinar, pois todos precisariam ser igualmente rigorosos no trato de suas funções sociais para que o amor divino pudesse ser igualmente partilhado na *pólis*, ou seja, para que a *pólis* pudesse ser justa e feliz. Portanto, tanto a obediência a si quanto a obediência aos outros seriam praticadas de forma violenta, já que envolveriam a censura atrelada à responsabilidade, seja ela ética ou moral. Por certo, no ideal republicano de Platão a censura não ocorreria como acontece em nossa modernidade, que reitera a introspecção cristã, nas profundezas da alma que se expõe reflexivamente a si mesma e que se relata no contexto da confissão monástica, jurídica, analítica ou cotidiana. Diferentemente, a censura vinculada à alma não introspectiva viria do exterior, de fora do próprio sujeito, por mais que este estivesse naturalmente destinado ao governo de si mesmo. No caso dos filósofos e políticos a censura se exerceria no âmbito da relação amorosa com o divino, ao passo que no caso dos indivíduos comuns a censura se exerceria

no âmbito da experiência do amor pela cidade e, conseqüentemente, do amor pelo político que representaria o divino. Nesse sentido, podemos perceber que o mecanismo da censura é anterior ao cristianismo e à modernidade, pois ele parece compor, já na filosofia socrático-platônica, a interpelação moral e o reconhecimento social tanto no que tange à experiência amorosa atinente à ética do cuidado de si, quanto no que concerne à experiência amorosa vinculada à obediência ao código. Com base nisso, faz-se interessante pensarmos em que sentido a moral direcionada à ética seria menos violenta do que a moral direcionada ao código e, por conseguinte, em que medida a violência atinente à lógica autoritária da moral, ao se fundamentar nas diferentes formas de salvacionismo amoroso, seria paulatinamente radicalizada no interior do processo histórico da absolutização da igualdade entre o si e o outro. Tal processo adequaria os sujeitos a um horizonte universal de significação, o qual, de acordo com as análises de Butler acerca da melancolia, abarca a normatividade social sob a alçada simbólica do Outro. Efetivamente não serei capaz de esgotar as supracitadas questões na presente tese, pois estas demandariam uma detalhada comparação entre a experiência da alma e do mecanismo da censura no platonismo, no estoicismo, no cristianismo e na modernidade filosófica, mas também psicanalítica. Acredito que tal cartografia, na medida em que delineada pelas pistas oferecidas por Foucault no que se refere às continuidades e às rupturas entre a Antiguidade greco-romana do cuidado de si, a modernidade do sujeito substância e a da estética da existência, permitir-me-ia compreender o processo histórico da absolutização da igualdade entre o si e os outros. Contudo, para tanto, eu precisaria de mais fôlego interpretativo e de mais pesquisas bibliográficas. Então, no intuito de que algumas das arestas atinentes às minhas interrogações sejam minimamente aparadas, tentarei ao menos indicar as principais diferenças entre a violência atrelada à ética e a violência atrelada à moral, a partir da distinção entre a melancolia criativa e a melancolia oblativa na modernidade amorosa. Sendo assim, seguirei as interpretações de Butler sobre a regulação melancólica do poder – as quais nos permitem entender de que modo o limiar patriarcal da psicanálise estabelece, através da estruturação do amor heterossexual, a igualdade entre o si e os outros – e as trabalharei em consonância com as análises de Foucault sobre a experiência do prazer na modernidade e sobre a experiência do cuidado de si no período helenístico-romano.

Por um lado, a partir da melancolia Butler nos mostra que na modernidade os vínculos amorosos transitam entre a esfera moral da ética e a esfera moral do código,



tanto no que tange à vida psíquica quanto no que concerne à vida social do si mesmo. Mais precisamente, por meio das interpretações de Butler sobre a melancolia somos capazes de entender (1) que o violento anacronismo da norma influencia e é influenciado pela instância social, mas também pela instância psíquica do poder e (2) que a revolta em relação ao código acontece desde o interior de nós mesmos, isto é, desde o interior cujo fundo falso nos reenvia à organização normativa da sociedade. Isso significa que a revolta do indivíduo melancólico abala a paz da estrutura autoritária que, ao mesmo tempo, constitui a psiquê dos moralistas e a moral da civilização. Em outras palavras, a revolta incide de forma combativa sobre a ordem e a ordenança daqueles que decretam, em nome de um pacifismo ultra-conservador, circunstanciado na opressão atrelada à censura interna e externa, a mortífera exclusão de todas e de todos que melancolicamente se insurgem contra o anacronismo da norma, ou ainda, como explica Butler, contra a norma que “recusa fazer parte do passado e [cuja] violência consiste no modo pelo qual ela se impõe no presente. De fato, ela não somente se impõe no presente, como também busca eclipsar o presente – e este é precisamente um dos seus efeitos violentos.” (BUTLER, 2005, p.5, minha tradução) Por outro lado, a partir da caracterização do cuidado de si no período helenístico-romano, o qual deixa de ser um princípio que se restringe à aristocracia filosófico-política para se tornar acessível a todo e qualquer indivíduo (FOUCAULT, 2010, p.101-102; *Idem.*, 2017a, p.35), Foucault mostra em que medida a espiritualidade ascética seria uma alternativa ética à moral do código. As análises de Foucault acerca das filosofias helenístico-romanas, sobretudo acerca do estoicismo e do cinismo, permitem-nos rediscutir o alcance da ética do cuidado, mas também repensar a espiritualidade do amor sob o viés não hierárquico da amizade entre o si e os outros.<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> Entre as filosofias do período helenístico-romano, privilegio o cinismo e o estoicismo sem me ater ao epicurismo para pensar a espiritualidade ascética. Sabe-se que Foucault também analisa Epicuro e os epicuristas, mas não de forma exaustiva, como o faz com estoicos e cínicos, seja em *A hermenêutica do sujeito* ou em *A coragem da verdade*. (Sobre os círculos epicuristas, cf. FOUCAULT, 2010, p.104 e pp.122-124; ademais, sobre as proximidades e os distanciamentos entre cínicos, estoicos e epicuristas, cf. FOUCAULT, 2011a, pp.185-197) Os epicuristas seriam, de fato, bastante interessantes para pensarmos a amizade, até porque, para Epicuro, a amizade é uma das maiores riquezas humanas e corresponde àquilo que deve ser preservado para a realização da felicidade. Por exemplo, na máxima XXVII Epicuro diz: “De tudo aquilo de que dispõe a sabedoria para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante é a preservação da amizade.” [Ὅν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις.] (EPICURO, *Máximas – Ratae sententiae*, 2006, p.35, 27.1) Além disso, como no caso de cínicos e estoicos, Epicuro afirma a mortalidade humana, a presença do presente e valoriza a autossuficiência. Na *Carta a Meneceu*, ao discutir o caminho para a felicidade, Epicuro profere os seguintes conselhos: “Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. (...) Nunca devemos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se

estivesse por vir com toda a certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais. (...) Consideramos ainda a autossuficiência um grande bem; não que devamos nos satisfazer com pouco, mas para nos contentarmos com esse pouco caso não tenhamos o muito, honestamente convencidos de que desfrutam melhor a abundância os que menos dependem dela.” [οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατελιγρότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλον. ὁ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. (...)] Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον. (...) Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον] (*Idem., Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, 2002, p.26-29 (125.1-5), p.32-33 (127.5-7) e p.40-41 (130.5-8)) Epicuristas se diferem de estoicos quanto à maneira pela qual priorizam, no que diz respeito aos primórdios do desenvolvimento ético dos indivíduos, o prazer em relação ao impulso de autopreservação. Como explica Schofield a propósito das controvérsias entre epicuristas e estoicos, “Epicuro alegava que não há necessidade nem mesmo de argumentar ou discutir por que o prazer deve ser perseguido e a dor evitada: basta tão somente apontá-lo. Mas ele argumenta em prol da alegação: da observação de que todos os animais, tão logo nascem – antes de a natureza poder ser corrompida –, buscam o prazer e dele desfrutam como o maior bem, evitando a dor como o maior mal que lhes pode suceder. Cícero apresenta-o como o lance de abertura na caracterização de Epicuro para o objetivo da vida (*Fin.* I 29-30). Crisipo, evidentemente, tinha por imperativo solapar a estratégia epicurista. (...) Segundo Diógenes Laércio (VII 85-6), ele argumentara, no livro I de seu tratado (*Sobre os objetivos*), que os primeiros impulsos dos animais estão voltados não para o prazer, mas para a autopreservação: em primeira instância, eles se identificam à sua constituição e à consciência que dela possuem. É por isso que eles rejeitam o que lhes é nocivo e aceitam o com que têm afinidade. (...) O prazer é meramente um subproduto que *pode* ocorrer quando se atinge o que convém à constituição do animal (...).” (SCHOFIELD, 2006, p.274; cf. também LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, pp.350-354) Contudo, não é pela querela entre os adeptos de Zenão e os adeptos de Epicuro que privilegio os primeiros em relação aos segundos. Centro-me nas discussões de Foucault acerca do cinismo e do estoicismo porque estas são mais numerosas do que aquelas que ele dedica ao epicurismo, mas também porque concebo que o cinismo e o estoicismo me permitem compreender a relação entre a prática do cuidado e a inserção do si na pluralidade do mundo. A ética do cuidado de si cínica e estoica atrela os indivíduos à multiplicidade do cosmos, ao passo que a ética do cuidado de si epicurista os resguarda da multiplicidade cosmológica por meio da criação de comunidades alternativas. Edson Passetti explica o seguinte a propósito das diferenças entre estoicismo e epicurismo: “Para o estoico, o sábio é rei porque é senhor de si mesmo. A saúde do corpo e da mente não devem ser escalonadas, mas horizontalizadas como partes constitutivas da pessoa, consagrando uma concepção de saúde integral. Esta filosofia, nascida no período helenístico, apresenta-se como uma arte difícil, mas de acesso a todos para ‘se viver feliz mesmo em circunstâncias contrárias.’ É uma filosofia de resistência que pretende afirmar a positividade do cosmopolitismo, em oposição ao epicurismo que se via gerador da aversão à sociedade e à política e restrito às relações entre amigos nas diversas sociedades secretas. (...) Para ambos a atitude do sábio era a ataraxia. Ambos estavam construindo resistências ao mundo em transformação, a um mundo imperial que se formava, aos dilemas do indivíduo na multidão cada vez menos capaz de viver a liberdade, homens desgarrados e desgarrando-se. São alguns se opondo por meio da sociedade de amigos, outros procurando por meio da amizade opor-se aos desmandos políticos e reformar a vida do Estado.” (PASSETTI, 2003, p.64 e p.65) Trata-se, pois, de duas estratégias distintas em torno da ética do eu que parecem refletir até os dias de hoje, já que talvez possamos afirmar que há uma continuidade transhistórica entre a prática da crítica e da autarquia como exercida por cínicos e estoicos e a moderna experiência da atitude crítica e do governo de si como vivenciada pelo artista, pelo intelectual específico, pelo militante e, de modo geral, pelo indivíduo que interfere na estrutura social por meio da participação subversiva em instituições ou por meio da negação marginal das instituições. Diferentemente, a prática da crítica e da autarquia entre epicuristas parece refletir transhistoricamente nas modernas organizações de comunidades alternativas que se resguardam da devassidão do neoliberalismo por meio da articulação de um modo de vida sustentável e algumas vezes libertário no que concerne às práticas amorosas. Tais comunidades se colocam à parte do mundo para resistirem aos poderes e saberes perpetrados pela socialização. Concebo que esta é uma estratégia de resistência que não interfere na civilização da mesma forma do que a estratégia do mundo plural, a qual remonta ao cinismo e ao estoicismo. Tenho a impressão de que as comunidades alternativas reiterariam o princípio da igualdade entre o si e os outros e, por conseguinte, retificariam a lógica do amor narcísico, pois, aparentemente, ao invés de se abrirem à diferença, elas se organizariam através do nivelamento dos ideais políticos de seus integrantes. Existem, inclusive, aquelas que se organizam em torno do nivelamento econômico de seus participantes,

Além disso, tais análises nos permitem perceber que Foucault não teria negligenciado a relação entre o cuidado de si e o cuidado dos outros e nem mesmo desconsiderado, no que tange à reatualização da ética do eu por meio da estética da existência, as interferências da normatividade na autoconstituição crítica do si mesmo. Sendo assim, vejamos no decorrer do presente capítulo de que modo a melancolia, como caracterizada por Butler, pode ser vinculada à cultura do cuidado de si e contemporaneamente interpretada sob a chave da estética da existência, tendo em vista que a violência atinente à desobediência do melancólico, quando exercida como crítica autárquica relativamente aos códigos que ditam a normalidade ao prazer, ao desejo e ao amor, parece manifestar a dimensão psíquica e social da estilização da vida dos indivíduos, bem como a dimensão ético-política das experiências afetivas que subvertem e transgridem a matriz heterossexual.

### 3.5 A REGULAÇÃO MELANCÓLICA DO PODER

No texto “Un plaisir si simple” (FOUCAULT, 2001, nº 264, pp.777-779), Foucault problematiza os mecanismos de interesse que atualmente regem a sociedade, cuja civilidade se funda na defesa pela vida engajada na reprodução compulsória da identidade que faz convergir a vontade dos sujeitos econômicos. Neste escrito, Foucault nos encoraja a abandonar a racionalização que rege o aparecimento do *homo oeconomicus*, a qual corresponde ao cálculo empirista que compreende a *maior felicidade do maior número*, como uma conta apática que visa à total ausência de dor. Segundo Foucault: “O caráter doloroso ou não-doloroso da coisa constitui, em si, um motivo de opção além do qual não se pode ir.” (*Idem.*, 2008a, p.371) Para Foucault, na modernidade a promoção da vida individual e da vida social passa a se atrelar à propagação do bem-estar e este parece afastar os sujeitos da simples experimentação do prazer, na medida em que os subordina ao limitador regressivo da dor. Dessa maneira, os prazeres que irrompem como efeito dos esforços de resistência, transgredindo e subvertendo a peremptória

---

isto parece acontecer com comunidades autossustentáveis ensejadas por grupos de amigos ricos e conscientes que decidem se afastar de todos e de tudo para viverem a utopia do mundo perfeito. Na presente tese, não estou interessada nas estratégias ético-políticas que nos resguardam das impurezas do mundo e das injustiças da socialização, mas sim nas estratégias que nos expõem à sociedade em sua imperfeição e que nos permitem confrontá-la desde as partes mais baixas e sombrias do mundo. Não vislumbro o enclausuramento do si em comunidades alternativas, mas a abertura do si à pluralidade do mundo e, nesse sentido, à experiência contra-utópica dos amores medúsicos.

promulgação da única identidade capaz de corroborar a multiplicação do bem-estar, devem ser banidos pelas instituições responsáveis por assegurar a supremacia deste tipo de vida como o mais alto bem ou como o mais alto interesse da sociedade. (*Ibidem.*, p.409) Assim, sem medo de desestruturar a apatia da moderna civilização, Foucault mostra que o prazer não depende do bem-estar econômico-social ou da máxima supressão da dor. Para Foucault o prazer é experienciado a partir da criação de um espaço e de um momento no qual morreríamos “livres de toda identidade” – isto é, de toda identidade fundamentada na fórmula que, ao associar o mal-estar privado e público à resistência, inculca nos sujeitos a culpa e o medo em relação à transgressão e à subversão. (*Idem.*, 2001, nº 264, p.779, minha tradução) A franqueza de Foucault no texto “Un plaisir si simple” pode ser caracterizada pelo conselho que ele direciona aos filantropos cuja benevolência social se baseia nos seus próprios interesses egoístas: “Se vocês realmente querem que o número de suicídios diminua, assegurem-se de que as pessoas que se matam somente o façam por uma vontade refletida, tranquila e livre de incerteza.” (*Ibidem.*, p.778, minha tradução) A partir destas palavras, Foucault parece descriminalizar e despatologizar o suicídio, na medida em que (1) o desvincula do remorso relativo à infração das regras que prescrevem a felicidade como sucesso econômico-social e (2) o atrela ao prazer decorrente da criticidade do sujeito em relação às identidades delimitadas pela normalidade afetiva dos amores interessados na salubridade da civilização. De modo geral, a miséria do amor moderno parece se fundamentar, por um lado, na ideia “de um sujeito de interesse, ou seja, um sujeito como princípio de interesse, como ponto de partida de um interesse ou lugar de uma mecânica de interesses” (*Idem.*, 2008a, p.372) e, por outro lado, na resignificação psicanalítica do remorso cristão, já que a culpa seria imputada à criatividade crítica do melancólico que, quando transgride os limites da heteronormatividade, assassina a figuração fálica que sustentara sua libido.

Em contrapartida, as análises de Judith Butler em relação ao potencial subversivo da melancolia gay e da melancolia feminina nos remetem às considerações de Foucault acerca dos prazeres transgressivos. Para Butler, a melancolia corresponde a uma regulação psíquica do poder que constitui a identidade de gênero e que, de modo geral, determina a relação da subjetividade com as normas. Como explica Butler, “(...) a declaração da culpa, o juízo de inutilidade, os veredictos da realidade – são topograficamente representados como instrumentos psíquicos e instituições dentro de um panorama psíquico que por ser plausível depende de sua própria metaforicidade. O poder

regulador se torna ‘interno’ somente através da produção melancólica da figura de um espaço interno. (...)” (BUTLER, 1997, p.197) Butler explica que a constituição melancólica do gênero consiste em um acontecimento que se estabelece por meio da intersecção entre a vida psíquica do sujeito e o significante que o demanda cultural e socialmente, o qual está vinculado na modernidade psicanalítica à simbolização fálica do Outro. A partir de Butler, talvez possamos afirmar que a melancolia possui duas disposições, a saber, uma estruturada e outra desviante. A melancolia estruturada ou oblativa seria regida pela lei patriarcal da psicanálise, que curaria os desvios da sexualidade por meio da aplicação dos códigos fálicos ao sujeito de desejo. Estas normas falocêntricas parecem conduzir à elaboração de uma reflexividade culposa. Diferentemente, a melancolia desviante ou criativa estaria vinculada à subversão da heteronormatividade, pois concerniria ao modo de subjetivação que se daria por meio da crítica em relação aos poderes e saberes do Falo. Com base nisso, as mazelas do amor moderno estariam relacionadas à normalização da melancolia oblativa, processo que alicerça a psiquê dos sujeitos na estrutura fálica, sistematizando seus laços sociais pela harmonização entre o interesse civil e a heteronormatividade do desejo. A melancolia estruturada funcionaria em razão da interdição da simplicidade dos prazeres que manifestam o alcance ético-político dos afetos atrelados ao suicídio da identidade heteronormativa. Simultaneamente, ela operaria em virtude da promulgação da moral e dos bons costumes, ou melhor, dos códigos que imputam a docilidade materno-matrimonial ao modo de ser mulher e o vigor paterno-patriarcal ao modo de ser homem.

Sendo assim, nesta seção tento mostrar em que medida a interpretação foucaultiana dos prazeres transgressivos pode ser vinculada à análise butleriana da melancolia desviante. Ademais, aponto algumas das possíveis conexões histórico-filosóficas entre a cultura do cuidado de si helenístico-romano e a melancolia criativa. Mais precisamente, o intuito é indicar em que sentido a constituição crítica do si mesmo, ou ainda, a estetização da existência, pode ser compreendida como o processo melancólico que rompe com a heteronormatividade do desejo e com a lógica do interesse econômico-amoroso. Dessa forma, entrecruzo os estudos de Foucault sobre o cuidado de si helenístico-romano com as interpretações desenvolvidas por Butler no segundo capítulo de *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*, intitulado “Prohibition, Psychoanalysis, and the Production of the Heterosexual Matrix” (BUTLER, 2002, pp. 45-100), e com aquelas elaboradas em *The psychic life of power: theories in subjection*

(*Idem.*, 1997). Na análise que segue, parto da consideração de que o remorso ligado ao suicídio da identidade heteronormativa foi recuperado da tecnologia sacrificial do cristianismo, para a qual a renúncia de si mesmo seria a expressão mais poderosa e verdadeira do amor. Tal remorso é reaclimatado modernamente pela lógica do sujeito de interesse na medida em que, para a civilidade moderna, o suicídio da identidade heteronormativa corresponderia, simultaneamente, a um ato doentio em relação a si mesmo e a um crime contra o bem-estar social. Na presente tese, não me detenho aos detalhes da articulação entre o sujeito de interesse, o sujeito de direito e o sujeito de desejo no que concerne à constituição político-moral da sociedade civil. Através da estética da existência de Foucault e das análises de Butler sobre a melancolia, discuto a concepção de que as misérias do amor moderno estariam ligadas à ressignificação psicanalítica do remorso cristão. Os códigos fálicos parecem recuperar o dispositivo da culpabilidade, compreendendo-o como um tipo de tomada de consciência em relação aos desvios de um amor que infringe a finalidade reprodutiva da vida conjugal ao se abrir à experiência dos prazeres que decorrem de desejos proibidos, isto é, de desejos que, de acordo com tais códigos, precisariam ser negados em virtude da salubridade psíquica e social dos sujeitos que amam. Além disso, cabe ressaltar que elaborarei as considerações de Butler e de Foucault sobre a relação entre o amor, a identidade de gênero e a resistência ético-política de um ponto de vista exclusivamente filosófico, e jamais a partir de uma abordagem clínica. Dito de outro modo, vislumbro apontar algumas suposições relativas às críticas de Butler à psicanálise e algumas ponderações acerca das reflexões de Foucault sobre a importância ética dos elos amorosos, sem me ater direta ou necessariamente aos discursos de Freud e de Lacan. Estes serão abordados sob a mediação de Butler e de Foucault, pois não pretendo adentrar em querelas propriamente psicanalíticas. Diferentemente, trata-se de entender algumas das razões pelas quais, conforme as interpretações butlerianas sobre a melancolia e as interpretações foucaultianas acerca do prazer e da estética da existência, a miséria do amor moderno estaria relacionada ao limiar patriarcal da psicanálise, o qual vincularia o dispositivo cristão da culpabilidade à estruturação fálica do amor. Por certo, o radicalismo da crítica de Butler e de Foucault em relação aos discursos psicanalíticos sobre o gênero não busca suprimir esta prática e esta esfera teórica, mas antes revisar seus limites e seus agenciamentos, os quais parecem possuir tanto um alcance político-moral,



relativo à psicologia coletiva, quanto um alcance ético-político, atinente à constituição estética da existência.<sup>167</sup>

### 3.5.1 A sedimentação do amor moderno

Foucault explica que na Antiguidade helenístico-romana o amor correspondia a uma ação ético-política amparada pelo desejo e pelo prazer, ou seja, o amante era aquele que desejava o ato de amar e que experienciava o prazer como a alegria decorrente do esforço (*érgon*) dispendido nesta prática transformadora. A experiência autárquica do amor condizia à exercitação do cuidado de si helenístico-romano, pois este constituía uma prática social que, como vimos anteriormente, dava “lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições.” (FOUCAULT, 2011b, p.50) Segundo Foucault, para cínicos e estoicos o amor era uma atividade crítica que se insurgia contra os valores viciosamente difundidos pelas instituições vigentes na sociedade, ou melhor, a vivência ética do amor era incitada e incitava a crítica em relação à educação recebida, ao estatuto do casamento, ao meio familiar e à configuração institucional da política. (*Idem.*, 2010, pp.85-88) A realização da crítica social dependia da criação de amores

---

<sup>167</sup> O papel da psicanálise na sociedade e na cultura é em certa medida ambivalente. O discurso psicanalítico, desde seus primórdios, diagnosticou o mecanismo concernente à psicologia coletiva ou à psicologia de massa. Como afirma Lacan a partir de Freud: “Tomem o esquema da *Massenpsychologie* pelo qual Freud nos origina a identificação do ideal do eu. Por que viés ele o faz? Pelo viés da psicologia coletiva. O que se produz, então, nos diz ele, prefaciando assim a grande explosão hitleriana, para que todos entrem nessa espécie de fascinação que permite a tomada em massa, a tomada em geleia daquilo a que se chama uma multidão? Para que todos os sujeitos tenham coletivamente, ao menos por um instante, o mesmo ideal, que permite tudo e qualquer coisa durante um tempo bastante curto, é preciso, explica ele, que todos esses objetos exteriores sejam tomados como tendo um traço comum, *einzigster Zug*. Em que isso nos interessa? No seguinte, que aquilo que é verdadeiro no nível do coletivo o é também no nível do individual. É em torno da função do ideal que se acomoda a relação do sujeito com os objetos exteriores. No mundo de um sujeito que fala, que se chama mundo humano, é uma pura e simples questão de ensaio metafórico dar a todos os objetos um traço comum, pura questão de decreto fixar um traço comum para a diversidade deles.” (LACAN, 2010, p.479-480) Em seu limiar patriarcal, como observaremos a partir das críticas de Butler à estruturação fálica do amor, a psicanálise parecia reafirmar, sob o bojo da heteronormatividade, o esquema da psicologia coletiva. Seria somente posteriormente, em suas versões mais contemporâneas, que a psicanálise subverteria o decreto que fixa um traço comum para a diversidade dos indivíduos, isto é, que o discurso e a prática psicanalítica subverteriam o ideal que submete a verdade individual à verdade coletiva. Não podemos negar que hoje a psicanálise contribui para a legitimação social de diversas identidades que escapam ao psicologismo normativo das massas, ou seja, de diferentes indivíduos cujas práticas amorosas manifestam cotidianamente a resistência ético-política. Sem dúvida, seria interessante apontar em que medida as críticas desenroladas pela filosofia, sobretudo por Butler, Foucault e seus respectivos intérpretes, teriam influenciado no deslocamento do escopo psicanalítico, que deixaria de dar aporte aos conformismos da moral para se articular ao eixo transformador da ética. Na presente tese não sou capaz de responder à referida questão, porém, é importante tê-la em mente para que se entenda o teor das críticas desenroladas por Butler e por Foucault. Não se trata de advogar contra a psicanálise, mas sim de pensá-la e repensá-la no que tange à relação dos indivíduos com a sociedade.

parresiásticos, os quais fossem capazes de performar, mediante os olhos vaidosos da sociedade, uma amizade livre de pudores e de interesses funcionais ou materiais.<sup>168</sup> Estes amores rebeldes constituíam práticas sociais que subvertiam tanto as relações de posse, atreladas à servidão doméstica da esposa, dos filhos e dos escravos, quanto os laços táticos estabelecidos e mantidos pela bajulação política.<sup>169</sup> Os bons relacionamentos eram aqueles capazes de ensinar a constituição autárquica dos indivíduos, isto é, aquele que ama não estabelece dependência, sujeição ou opressão, mas elabora a própria liberdade (*eleuthería*) na medida em que corrobora a liberdade do outro.<sup>170</sup> Desse modo, para

<sup>168</sup> A maioria da sociedade concebia a riqueza, a fama e o poder como bens que poderiam ser adquiridos, trocados ou expandidos através das relações sociais. Contudo, para cínicos e estoicos estas coisas eram indiferentes (*adiáphoroi*) à exercitação ética do amor por si, pelos outros e pelo mundo. (Sobre a teoria estoica dos indiferentes, cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.102-107) Sendo assim, a filósofa cínica Hiparquia renunciou e subverteu o valor estatutário do casamento quando se uniu ao cínico Crates por paixão à maneira pela qual ele conduzia a própria vida e não por interesse funcional. Como conta Diógenes Laércio: “Ela amava os discursos e o modo de viver de Crates, não se interessando por nenhum de seus pretendentes, nem pela riqueza, nem pela nobreza e nem pela beleza dos mesmos. Para ela Crates era tudo. Hiparquia chegou a ameaçar seus pais, afirmando que se mataria caso não fosse concedida a Crates. Os pais de Hiparquia pediram para que Crates a dissuadisse deste amor; Crates fez de tudo e, por fim, não a convenceu. Então, Crates se levantou e diante de Hiparquia tirou a própria roupa dizendo: ‘Eis seu noivo, eis seus bens, delibere sobre tudo isso, pois não poderá ser minha companheira, se não quiser compartilhar do meu modo de viver.’” [Καὶ ἦρα τοῦ Κράτητος καὶ τῶν λόγων καὶ τοῦ βίου, οὐδενὸς τῶν μνηστευομένων πιστρεφομένη, οὐ πλούτου, οὐκ εὐγενείας, οὐ κάλλους· ἀλλὰ πάντ’ ἦν Κράτης αὐτῇ. καὶ δὴ καὶ ἡπεῖλει τοῖς γονεῦσιν ἀναίρησιν αὐτήν, εἰ μὴ τούτῳ δοθείη. Κράτης μὲν οὖν παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν γονέων αὐτῆς ἀποτρέψαι τὴν παῖδα, πάντ’ ἐποίει, καὶ τέλος μὴ πείθων, ἀναστὰς καὶ ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν ἀντικρὺ αὐτῆς ἔφη, ‘ὁ μὲν νυμφίος οὗτος, ἡ δὲ κτῆσις αὕτη, πρὸς ταῦτα βουλεύου· οὐδὲ γὰρ ἔσεσθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδεύματων γενηθείης.’] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.96, minha tradução)

<sup>169</sup> Segundo Plutarco, os laços que se estabelecem por bajulação são hipócritas e não contribuem para a transformação ética dos envolvidos. Os louvores do bajulador em relação ao bajulado são fingidos, pois tais elogios são deslindados em virtude da aquisição, por parte do lisonjeador, de status social ou material. O bajulador “não conhece o sentido de um ato de oposição, de uma palavra contraditória; escravo das vontades de outro, fala e canta sempre em uníssono. Xenofonte conta que Agesilau recebia com muito gosto os elogios daqueles que na ocasião podiam censurá-lo. Podemos assim crer nas doçuras e nas complacências de um amigo que pode, se necessário, oferecer-nos resistência e desagradar-nos. Mas consideremos suspeita a amizade de um homem que somente se aplica a bajular nossas tendências e nossos prazeres, sem ter jamais a coragem de nos censurar.” [οἷδεν ἀντιτεῖνον οὔτε ῥῆμα λυποῦν, ἀλλὰ μόνῳ παρέπεται τῷ βουλομένῳ, συνάδων ἀεὶ καὶ συμφθεγγόμενος, ὥσπερ οὖν τὸν Ἀγησίλαον ὁ Ξενοφῶν ἡδέως ἐπαινεῖσθαι φησιν ὑπὸ τῶν καὶ ψέγειν ἐθελόντων, οὕτω δεῖ τὸ εὐφραῖνον καὶ χαριζόμενον ἡγεῖσθαι φιλικόν, ἂν καὶ λυπεῖν ποτε δύνηται καὶ ἀντιτεῖναι, τὴν δὲ συνεχῇ ταῖς ἡδοναῖς καὶ τὸ πρὸς χάριν ἔχουσιν ἄκρατον ἀεὶ καὶ ἄδηκτον ὁμιλίαν ὑπονοεῖν.”] (PLUTARCO, *Quomodo adulator da amico internoscatur*, 2011, p.26-27, 55 D.6 – 55.E.2)

<sup>170</sup> Epicteto nos explica que a única coisa que podemos perder ou deixar de adquirir é o autocontrole (*enkrátēia*), visto que só podemos nos apossar de nós mesmos. Tudo aquilo que não depende de nós pode ser reclamado pela natureza ou pelo destino e modificado através do esforço alheio: “Nunca diga, em relação a nada, que ‘o perdi’, mas que ‘o devolvi’. A criança morreu? Ela foi devolvida. A mulher morreu? Ela foi devolvida. ‘Uma terra lhe foi tomada’, então ela foi devolvida.” [Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπῃς ὅτι ‘ἀπώλεσα αὐτό’, ἀλλ’ ὅτι ‘ἀπέδωκα’. τὸ παιδίον ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. ‘τὸ χωρίον ἀφῆρέθην.’ οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀπεδόθη.] (EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 11.1, p.22, minha tradução)

Foucault o prazer era experienciado como a sensação que se seguia do ato constituído pela recusa crítica em relação às convenções que vigoravam na cultura e pela constituição autárquica de si mesmo.<sup>171</sup> Por conseguinte, talvez seja possível admitir que esta alegria prazerosa correspondia a um sentimento moderado que manifestava a posse de si, mas também a transgressão das medidas ou dos limites culturais homologados pelos vícios e preconceitos da sociedade.<sup>172</sup> Parece que para Foucault este prazer se exprimiria como o rompante suicida do sujeito que nega a elaboração de uma individualidade espelhada nos ditames sociais e que, ao mesmo tempo, busca se transformar a partir da experiência transgressiva e subversiva do amor. Por outro lado, as condutas afetivas instauradas a partir da modernidade psicanalítica, a qual parece contribuir para a longevidade anacrônica da metafísica da substância, são regidas pela univocidade da relação entre o sujeito de desejo e o objeto desejado. Isso significa que o amor passa a ser interpretado como o desejo subjetivo pelo objeto fálico e que a ação ético-política não é mais determinante para a experiência amorosa e para a constituição da consciência dos amantes. Foucault explica que os saberes e os poderes concernentes ao amor moderno podem ser subsumidos à função privilegiada do desejo, ou seja, “a ‘fórmula’ moderna é o desejo – que é sublinhado teoricamente e aceito na prática, dado que você deve liberar o seu desejo; os atos não são tão importantes, quanto ao prazer, ninguém sabe o que ele é!” (*Idem.*, 2001, nº 326, p.1219, minha tradução)

---

<sup>171</sup> “Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como também apraz-se consigo mesmo. Esse prazer para o qual Sêneca emprega em geral os termos *gaudium* ou *laetitia* é um estado que não é acompanhado nem seguido por nenhuma perturbação no corpo e na alma; ele é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder.” (FOUCAULT, 2011b, p.70-71) Pierre Hadot e Michel Foucault diferem no que se refere à interpretação da alegria no estoicismo. Conforme Hadot, a alegria estoica consiste em uma experiência da alma que, depurada do corpo, aperfeiçoa-se eticamente. Em outras palavras, de acordo com as análises hadotianas do estoicismo, a alegria se refere ao estado de ataraxia alcançado através da máxima indiferença em relação aos desejos e repulsas do corpo. Diferentemente, para Foucault, a alegria estoica consiste em uma forma de prezar que se vive como o efeito do esforço ético relativo à autarquia. O prazer que se segue do domínio de si é partilhado pela alma e pelo corpo e se distingue dos prazeres violentos que perturbam o indivíduo estulto, o qual, por não exercer poder sobre si, é tomado por desejos vis que ensejam satisfações fugazes. A indicação de tais distinções interpretativas entre Hadot e Foucault se faz importante para a compreensão das diferentes maneiras pelas quais a filosofia estoica e, mais especificamente, a terapia das paixões vem sendo recepcionada na contemporaneidade. Sobre as críticas de Hadot em relação à interpretação foucaultiana da alegria estoica, cf. HADOT, 1993, pp.305-311 e HADOT, 2017 pp.183-204; para uma discussão a respeito do assunto, cf. IRRERA, 2010, pp.995-1017.

<sup>172</sup> A alegria prazerosa era concebida como uma sensação serena que os estoicos exprimiam pelo uso do substantivo grego “*khára*” e pelo termo latino “*gaudium*”. Estas palavras se distinguiam respectivamente dos conceitos “*hedoné*” e “*voluptas*”, os quais significavam um prazer fugaz e violento decorrente tanto dos abusos da alma quanto do corpo. (BRENNAN, 2006, p.299 e 307)

Com base nas considerações de Butler acerca da modernidade amorosa, talvez possamos afirmar que os discursos psicanalíticos desvinculam o desejo da ação ético-política e da alegria prazerosa na medida em que o relacionam ao sexo e ao gênero. Segundo Butler, a inteligibilidade dos amores modernos se deve à continuidade e à coerência entre a ficção atrelada à manifestação ontológica do sexo, à disposição natural do desejo e à normalidade psíquica e social do gênero.<sup>173</sup> Nesse sentido, o desejo jogaria na modernidade um papel fundamental no que tange às condutas afetivas porque concerniria ao acontecimento psíquico que irrompe da articulação entre a verdade sobre a natureza e a verdade sobre a cultura do sujeito amoroso. Para Butler as leis da biologia dão origem à ficção de uma realidade binária que corresponde ao estatuto ontológico do macho e da fêmea, ao passo que as leis da psicanálise produzem, a partir destas duas possibilidades ôntico-genitais, a realidade cultural daquele que *tem* o falo e a realidade cultural daquela que *é* o falo.<sup>174</sup> Em outras palavras, o binarismo forjado, disseminado e investido pelo discurso do positivismo científico é metonimicamente retomado pela imagem psicanalítica do Falo, a qual é elaborada através de “uma linguagem estruturada pela lei patriarcal e pelos seus mecanismos de diferenciação.” (BUTLER, 2002, p.56, minha tradução) Dessa maneira parece que as distinções psicanalíticas acerca dos desejos masculinos e femininos advêm da mescla entre a fábula médico-científica do naturalismo binário e o mito filosófico-antropológico do patriarcado.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que em certo sentido instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles mesmos pensáveis somente em relação às existentes normas de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhagens causais ou expressivas de conexão entre o sexo biológico, os gêneros culturalmente constituídos, e a ‘expressão’ ou o ‘efeito’ de ambos na manifestação do desejo sexual através da prática sexual. (...) A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada requer e regula o gênero como uma relação binária, na qual o termo masculino é diferenciado do termo feminino e esta diferenciação é realizada através das práticas do desejo heterossexual.” (BUTLER, 2002, p.23 e p.30, minha tradução)

<sup>174</sup> “O falo é a função pivô, diria eu, que nos permite situar aquilo que dele se distingue, ou seja, *a*, e no pequeno *a* enquanto pequeno *a*, a função geral do objeto de desejo. No coração da função pequeno *a*, permitindo agrupar os diferentes modos de objetos possíveis que intervêm na fantasia, existe o falo. Este é o objeto, como eu disse, que permite situar sua série, o ponto de origem, para frente e para trás. (LACAN, 2010, p.462)

<sup>175</sup> Butler, assim como Foucault, afirma que a verdade acerca da subjetividade e da realidade que a permeia consiste em uma *ficção* alicerçada pelo poder atinente à aplicação prática dos saberes ensinados e delimitados por determinado discurso: “(...) em que sentido isto é ficção? Foucault se refere a ‘uma prática histórico-filosófica [na qual] se trata de fazer a própria história, de fabricar a história, como por ficção [*de faire comme par fiction*], nos termos em que ela estaria atravessada pela questão da relação entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de subjetivação que estão ligados a ele.’ Há, dessa maneira, uma dimensão da metodologia (crítico-genealógica) que parte da ficção, que desenha linhas ficcionais entre a racionalização e a dessubjetivação, entre o nexos saber-poder e a sua fragilidade ou limite.” (BUTLER, 2001, p.15, minha tradução) De acordo com Butler, a repetição

A ciência explica o amor como uma sinapse que conecta as funções cerebrais às genitais, ou melhor, para a biologia e para a medicina o amor corresponde a uma necessidade fisiológica que garante a perpetuação da espécie humana. O princípio teleológico da reprodução justifica o discurso científico que descreve e prescreve a simetria da diferença entre o corpo do macho e o corpo da fêmea. Ademais, Butler mostra que a reprodução também é pressuposta, reiterada e racionalizada pela lei do patriarcado, já que os filhos homens manifestam a consolidação da ligação e da diferença entre os clãs patriarcais envolvidos em determinado intercuro social, enquanto as filhas mulheres viabilizariam tal comunicação. Mais especificamente, as mulheres serviriam ao casamento para facilitar a comutação identitária entre os homens que constituem diferentes linhagens paternas: “a noiva funciona como um termo relacional entre grupos de homens; ela não *tem* uma identidade e nem mesmo troca uma identidade por outra. Ela *reflete* a identidade masculina precisamente por corresponder ao lugar de sua ausência.” (BUTLER, 2002, p.50, minha tradução) No contexto do patriarcado, a maternidade e o matrimônio exprimem a condicionalidade das mulheres ao protagonismo político-social dos homens, pois a mãe e a noiva não constituem autarquicamente suas identidades femininas, mas correspondem a instrumentos manuseados pelos homens que buscam fortalecer a imagem pública de suas linhagens através da realização de estratégias amizades masculinas. Segundo a lei do patriarcado, as mulheres concernem aos objetos que instituem a relação de reciprocidade entre os homens, a qual “é a condição de uma relação radical de não-reciprocidade entre homens e mulheres e de uma relação, por assim dizer, de não-relação entre mulheres.” (*Ibidem.*, p.53, minha tradução) Logo, o patriarcado parece operar de maneira a distinguir entre o estatuto público da amizade e a dimensão privada do amor. Por um lado, a amizade condiz à relação horizontal entre os chefes de família; por outro lado, o amor reúne, numa única e mesma fórmula, (1) a diferenciação *simétrica* entre o corpo do homem e o corpo da mulher e (2) a instrumentalização *hierárquica* deste objeto feminino por aquele sujeito masculino, visto

---

compulsória dos saberes fabulados faz com que o aspecto ficcional dos discursos seja obliterado ou disfarçado pela magnanimidade da lei, a qual apresenta a ficção histórico-filosófica como um código universal fundado em uma verdade absoluta. Em outras palavras, a reiteração acrítica dos discursos nos impede de vislumbrar a pluralidade das linguagens que coexistem nas distintas circunstâncias espaço-temporais e, sendo assim, de praticar a identidade como um repente criativo ou performático que não precisa se ater aos limites da razão universal. Para Butler, “o sujeito não é *determinado* pelas regras por meio das quais é gerado porque a significação *não é um ato fundante, mas sim um processo regulatório de repetição* que esconde a si mesmo e reforça as suas próprias regras precisamente através da produção de efeitos de substancialização.” (BUTLER, 2002, p.185, minha tradução, *grifo meu*; cf. também a subseção 2.3.2 *A ficção*, do segundo capítulo da presente tese)

que a organização econômica do matrimônio se articula, sob a chave da misoginia, à dialética do senhor e do escravo. O amor pelas mulheres é vivenciado como a apropriação de um objeto matrimonial que assegura a reprodução e intermedeia a instituição de amizades masculinas, demasiado masculinas.

A partir disso Butler explica que a configuração psicanalítica do bom funcionamento do desejo subjetivo se atrela ao cenário biológico-patriarcal sobre o qual o amor moderno é performado. A aparência universal do discurso da psicanálise provém da mistura entre o saber médico-científico e o saber filosófico-antropológico, porém é interessante apontar que a eficácia prática da linguagem psicanalítica também depende da moralização do desejo, isto é, o caráter terapêutico da psicanálise residiria na delimitação da salubridade e da decência do desejo a ser liberado pelo sujeito amoroso. Conforme Butler, podemos afirmar que a parametrização psicanalítica do mundo interior se institui através da criação de uma estrutura de significação que deve ser mobilizada como o fundamento do desejo amoroso. (BUTLER, 2002, pp.56-57) Com base nisso, parece que este símbolo pré-ontológico da psicanálise precisaria arcar com a morte de Deus, ou melhor, precisaria desbancar, por meio da invenção de um símbolo tão inacessível quanto o divino, o discurso nietzschiano anunciado pelo homem louco: “‘Procuro Deus! Procuro Deus!’ (...) ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos assassinos!” (NIETZSCHE, 2012, *Aforismo 125*, p.137) Ora, parece que com a morte de Deus as identidades atreladas aos códigos universais baseados na transcendência divina foram subvertidas, ou seja, a morte de Deus abriria espaço para a experiência da morte de um si mesmo determinado pelos deveres e interdições legitimados pela codificação pastoral e inquisitória, ligada à simbologia cristã da divindade. O suicídio das identidades constituídas à imagem e semelhança de Deus conduziria à criação de uma anatomia profana que se multiplicaria pela incitação às práticas autárquicas e às reflexividades críticas. (FOUCAULT, 2001, nº 339, p.1393) Estas implicariam a sensação paradoxal da simplicidade de um prazer que não advém da supressão total da dor, mas do esforço vinculado à transformação ética de si. No contexto em que o Outro deixa de ser simbolizado pela figuração transcendental de Deus, a psicanálise parece emergir como a ciência que buscaria salvar os amantes desestruturados pela morte do divino. Não se trata de uma salvação prometida à eternidade da alma que remontaria ao reino dos fins, mas sim de uma cura analítica dos indivíduos que compõem a sociedade civil e que podem contribuir para o bem-estar no contexto político-moral



delimitado pelo espaço e pelo tempo do interesse econômico-fálico. Parece que, em seu limiar patriarcal, a psicanálise se interessara pela cura da estrutura psíquica da consciência melancólica do homem dócil e da mulher viril, já que estes sujeitos teriam surgido no intervalo da morte de Deus e não teriam sentido a Sua falta, rendendo-se, num impulso suicida, à experiência dos amores lascivos e à constituição de identidades desviantes. Esta falta precisaria ser elaborada como culpa, ou seja, como luto pela morte do Outro. Para tanto, fez-se necessário transferir o amor que este sujeito sentia por Deus a um outro objeto que não o si mesmo aberto a transgressões possíveis. O amor-próprio do melancólico desviante deve ser curado pela introdução de um Outro capaz de ratificar e retificar as verdades divinas concernentes ao binarismo anatômico dos corpos de mulheres e homens. Assim, o Falo teria aparecido como o símbolo do objeto que restabeleceria a continuidade entre o sexo, o desejo e o gênero sob a luz da lei do patriarcado, de maneira a sedimentar o amor moderno na heteronormatividade.<sup>176</sup>

Conforme Butler, o Falo carrega o peso da tradição binária, patriarcal e moralizante difundida pela filosofia, pela antropologia, pela ciência e pela religião. Portanto, o Falo ainda corresponde a um símbolo inventado e aplicado por uma perspectiva heterossexual masculina que busca se absolutizar através da proibição da diferença atrelada à subversão e à transgressão dos amores femininos e dos amores gays.<sup>177</sup> Talvez possamos afirmar que a novidade do símbolo fálico em relação ao Deus

---

<sup>176</sup> A substituição de Deus pelo Falo parece ser percebida por aquelas cujos desvios a psicanálise visa curar, ou seja, tal ratificação e retificação simbólica parece ser compreendida pela obsessiva que degrada a arquitetura patriarcal ao confrontar o narcisismo masculino através da subversão do desejo e da transgressão do prazer. Talvez seja por este motivo, por esta astúcia perceptiva, que irrompam em sua psiqué “algumas fantasias sacrílegas nas quais a figura do Cristo, até mesmo o seu próprio falo, são pisoteados, de onde surge para a paciente uma aura erótica percebida e confessada.” (LACAN, 2010, p.306)

<sup>177</sup> Segundo Butler, “(...) nós podemos entender esta conclusão [acerca da estruturação fálica do amor, que conduz à observação lacaniana do estatuto assexual da lésbica e do estatuto pervertido do gay] como sendo um resultado necessário que se segue de um ponto de vista observacional masculino e heterossexual, o qual concebe a sexualidade lésbica [por exemplo] como a recusa da sexualidade *per se* porque a sexualidade é presumida como heterossexual e porque o observador, aqui construído como o macho heterossexual, é claramente recusado.” (BUTLER, 2002, p.63, minha tradução) Ao comparar a homossexualidade masculina com a feminina, Lacan diz em *A significação do falo*, conferência proferida em 1958, o seguinte: “a homossexualidade masculina, conforme a marca fálica que constitui o desejo, constitui-se na vertente deste, e a homossexualidade feminina, em contrapartida, como mostra a observação, orienta-se por uma decepção. Estes comentários mereceriam ter maiores nuances mediante um retorno à função da máscara, na medida em que ela domina as identificações em que se resolvem as recusas da demanda.” (LACAN, 1998, p. 702) Já no *Livro 8 – A Transferência*, que corresponde aos seminários de 1960-1961, Lacan parece reiterar esta concepção de que a homossexualidade feminina se segue de uma decepção ou desilusão heterossexual ao afirmar que a recusa da mulher obsessiva ao Falo, recusa que a faz *golpear o falo de Cristo*, tal que descrito na nota acima, nada mais é do que uma “máscara” da mulher homossexual que evidencia o seu desapontamento e o deslocamento de seu desejo no que tange à demanda por amor. Conforme Lacan, a agressão da obsessiva contra o Falo exprime a recusa do signo do desejo do Outro, mas

recém assassinado se vincule ao fato de que a psicanálise, diferentemente das doutrinas cristãs, não busca purificar o desejo por meio de atos confessionais que expurgariam os pecados da carne, mas sim elaborar o desejo subjetivo a partir da normalização da melancolia estruturada, a qual concerne a um estágio psíquico que garantiria a adequada liberação das pulsões amorosas, na medida em que, segundo Butler, a heterossexualidade resultaria da perda não elaborada da possibilidade do desejo homossexual. Como afirma Foucault, enquanto a fórmula do amor cristão “coloca o acento sobre o desejo na tentativa de suprimi-lo” (FOUCAULT, 2001, nº 326, p.1219, minha tradução), a fórmula do amor moderno o realça na tentativa de reiterar a heteronormatividade sob o viés da liberação. Parece que a psicanálise salvaria o amor da luxúria ensejada pela morte de Deus ao patologizar a psiquê dos indivíduos que vivenciam a multiplicidade dos prazeres na recusa do Outro, ou melhor, na perda da normatividade do desejo que afirma a heterossexualidade e simultaneamente condena outras formas de amor. A psicanálise naturalizaria a psiquê do heterossexual que libera um desejo pudico, o qual, ao invés de incitar o prazer, causa a ansiosa nostalgia relativa à *jouissance* experienciada naquele

---

não abole e nem destrói o desejo do Outro, o qual permanece mascarado. Lacan explica: “Aquilo que, na obsessão, chamamos de agressividade, se apresenta sempre como uma agressão contra essa forma de aparição do Outro que chamei, em outros tempos, de *falofania*, o Outro enquanto pode se apresentar como falo. Golpear o falo no Outro para curar a castração simbólica, golpeá-lo no plano imaginário, é a via escolhida pelo obsessivo para tentar abolir a dificuldade que designo sob o nome de parasitismo do significante no sujeito, e restituir ao desejo sua primazia, ao preço de uma degradação do Outro, que o faz essencialmente função de elisão imaginária do falo. Neste ponto preciso do Outro onde ele está em estado de dúvida, de suspensão, de perda, de ambivalência, de ambiguidade fundamental, a relação do obsessivo com o objeto – um objeto sempre metonímico, pois para ele o Outro é essencialmente intercambiável – é essencialmente governada por alguma coisa que tem relação com a castração, a qual assume aqui forma diretamente agressiva – ausência, depreciação, rejeição, recusa, do signo do desejo do Outro. Não abolição, nem destruição do desejo do Outro, mas rejeição dos seus signos.” (*Idem.*, 2010, p.307) Ademais, sobre o estatuto pervertido da homossexualidade masculina, Lacan diz o seguinte já no início do *Livro 8*: “Lembro a vocês, sob uma outra forma, o que havia indicado no final do seminário anterior, o esquema da relação da perversão com a cultura, na medida em que este se distingue da sociedade. Se a sociedade acarreta, por seu efeito de censura, uma forma de desagregação que se chama de neurose, é num sentido contrário de elaboração, de construção, de sublimação – digamos o termo – que se pode conceber a perversão quando ela é produto da cultura. E o círculo se fecha, a perversão trazendo os elementos que trabalham a sociedade, a neurose favorecendo a criação de novos elementos de cultura. Isso não impede que o amor grego permaneça uma perversão, por maior sublimação que seja. Nenhum ponto de vista culturalista prevalece aqui. Que não nos venham dizer, a pretexto de que essa era uma perversão aceita, aprovada, até mesmo festejada, que não fosse uma perversão. A homossexualidade não deixava de ser o que é, uma perversão. Dizer-nos, para acomodar as coisas, que se tratamos dela é porque, em nosso tempo, a homossexualidade é inteiramente diferente, não está mais na moda, ao passo que no tempo dos gregos ela exercia sua função cultural, sendo enquanto tal digna de toda a nossa consideração, é realmente elidir o problema. A única coisa que diferencia a homossexualidade contemporânea e a perversão grega, meu Deus, acho que só pode ser encontrada na qualidade dos objetos. Aqui, os ginásios são espinhentos e cretinizados pela educação que recebem. Entre os gregos, as condições eram favoráveis a que fossem eles o objeto de homenagens, sem que se tivesse que ir buscar esses objetos nas esquinas recônditas, na sarjeta. Essa é toda a diferença. Mas a estrutura, esta nada tem de diferente.” (*Ibidem.*, p.46)

passado, ainda porvir, vislumbrado pelo *homem louco* que suicidara o si mesmo constituído à imagem e semelhança de Deus.<sup>178</sup> A partir de Butler, talvez possamos afirmar que a liberação do desejo heterossexual dispensa a simplicidade dos prazeres transgressivos quando interdita, a fim de garantir a salubridade dos sujeitos amorosos, outros tipos de desejo. Neste caso, os amantes direcionam seus olhares ao Falo e o incorporam sob a forma mascarada do *ser* ou sob a forma narcísica do *ter*.<sup>179</sup> O sujeito que ama elabora a consciência de sua identidade de gênero na medida em que internaliza o Símbolo que rege o objeto do seu desejo. A salubridade mental dos amantes dependeria da incorporação do Falo, isto é, dependeria (1) da afirmação do amor reprodutivo e hierárquico entre pessoas simetricamente distintas no que tange à disposição anatômica de seus órgãos sexuais, e (2) da renúncia dos prazeres atrelados à transgressão gay ou feminina/feminista em relação ao desejo pudico, dado que “a identidade heterossexual se conquista pela incorporação melancólica do amor que renuncia: o homem que insiste na coerência de sua heterossexualidade afirmará que nunca amou outro homem (...).” (BUTLER, 1997, p.139) A identidade heterossexual parece ser instituída através da fusão do si mesmo com o Falo, de tal modo que as mulheres se fundem aos homens e os homens se fundem a si mesmos, visto que a linguagem fálica imita a reciprocidade patriarcal entre os homens, a qual se constitui pela não reciprocidade entre homens e mulheres e pela relação de não-relação entre mulheres.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> “Embora alguém possa argumentar que para Lacan a repressão cria o reprimido através da proibição e da lei patriarcal, este argumento não leva em consideração a prevalência da nostalgia para a perda completa da *jouissance* (...). De fato, a perda poderia não ser entendida como uma perda, a menos que a própria irrecuperabilidade daquele prazer não tenha designado um passado que é barrado do presente pela lei proibitiva.” (BUTLER, 2002, p.71, minha tradução)

<sup>179</sup> Sobre a estruturação fálica do amor, Lacan explica o seguinte: “Se vocês lerem Abraham, vão encontrar esta expressão, *Die Objekt-Partielliebe*, o amor parcial do objeto. O que é o objeto desse amor, o objeto mais que exemplar, o único e verdadeiro objeto, ainda que outros possam se inscrever na mesma estrutura, é o falo. (...) O amor parcial do objeto, o que significa isso para Abraham? (...) É justamente o amor prestes a aceder ao objeto normal, o amor do outro sexo, o amor implicado nesse estágio capital, estruturante, estrutural, a que chamamos estágio fálico, é justamente o amor do outro (...)” (LACAN, 2010, p.461)

<sup>180</sup> A partir da descrição de Freud a respeito do papel das mulheres e dos homens no amor e, por outro lado, do papel dos homens na amizade, que contribuiria para o desenvolvimento da cultura, somos capazes de perceber as raízes patriarcais da civilização moderna: “Chama-se ‘amor’ a relação entre um homem e uma mulher, que fundam uma família tendo por base as suas necessidades genitais; mas também são amor os sentimentos positivos entre pais e filhos, entre os irmãos numa família, embora tenhamos que descrever tal relação como amor inibido em sua meta, como ternura. O amor inibido na meta foi, na origem, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente humano. Ambos, amor plenamente sensual e amor inibido na meta, vão além da família e estabelecem novas uniões com pessoas antes desconhecidas. O amor genital conduz à formação de novas famílias, aquele inibido na meta, a ‘amizades’, que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital – a exclusividade, por exemplo. No curso da evolução, porém, o vínculo entre amor e civilização deixa de ser inequívoco. Por um lado, o amor se opõe

Assim, de acordo com esta nova simbologia, a disposição natural do desejo feminino estaria orientada àquilo que as mulheres não *têm*, ao passo que a disposição natural do desejo masculino estaria orientada à reapresentação daquilo que os homens *têm*. Isso significa que a feminilidade é elaborada pela incorporação de uma máscara fálica, ou seja, na matriz heterossexual o gênero feminino é instituído como um objeto que representa a subjetividade daquele que *tem o falo*. A feminilidade heterossexual é significada pela demanda da subjetividade masculina, já que a mulher é constituída como um sujeito de desejo quando objetificada em razão do falo que lhe falta.<sup>181</sup> De acordo com

---

aos interesses da cultura; por outro lado, a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições. (...) As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual; o trabalho da cultura tornou-se cada vez mais assunto dos homens; coloca-lhes tarefas sempre mais difíceis, obriga-os a sublimações instintuais de que as mulheres não são muito capazes. Como um indivíduo não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem que dar conta de suas tarefas mediante uma adequada distribuição da libido. Aquilo que gasta para fins culturais, retira na maior parte das mulheres e da vida sexual: a assídua convivência com homens, a sua dependência das relações com eles o alienam inclusive de seus deveres como marido e pai. Então a mulher se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela.” (FREUD, 2011c, pp.48-49) Além disso, no *Livro 8 – A transferência*, Lacan explica que na Antiguidade o papel das mulheres no amor era o seguinte: “Não duvido, por minha parte, da importância das mulheres na sociedade grega antiga. (...) É que elas tinham o que chamarei de seu verdadeiro lugar. E não apenas tinham seu verdadeiro lugar, mas tinham um peso, de todo eminente, nas relações de amor. Temos disso todo tipo de testemunhos. De fato, verifica-se, sempre sob a condição de se saber ler – não se deve ler os autores antigos com antolhos – que elas tinham um papel que para nós é velado, mas que é no entanto, de forma muito acentuada, o delas no amor: simplesmente, o papel ativo. A diferença que existe entre a mulher antiga e a mulher moderna é que a mulher antiga exigia o que lhe era devido, atacava o homem. (...) Aristófanes, que era um excelente diretor de teatro de variedades, não nos ocultou como se comportavam as mulheres no seu tempo. Nunca houve nada de mais característico e de mais cru no que se refere aos empreendimentos das mulheres, e é justamente por isso que o amor culto, se assim posso dizer, se refugiava noutra parte. Temos aí uma das chaves da questão, e que não foi feita para espantar tanto assim os psicanalistas. (...) Sabemos que esse texto vem dos tempos do amor grego, e que este amor é, se posso assim dizer, o da escola, quero dizer, dos escolares. E por razões técnicas, de simplificação, de exemplo, de modelo, esse amor permite apreender uma articulação sempre elidida naquilo que há de excessivamente complicado no amor com as mulheres. É nisso que este amor da escola pode legitimamente servir, a nós e a todos, de escola do amor. Isso não quer dizer que ele deva recomeçar. Faço questão de evitar todos os mal-entendidos – logo estarão dizendo que estou me fazendo aqui de propagador do amor platônico.” (*Ibidem.*, p.47-48) Nesse sentido, conforme Lacan, a escola de amor que pode servir a nós, amantes modernos, ensina-nos que o papel das mulheres deve ser ativo no sentido em que elas precisam atacar os homens na iniciativa de demandarem a eles o que elas não tem, a saber, o Falo, e no sentido em que elas precisam dar a eles o que elas não tem, a saber, o Falo – já que o “amor é dar o que não se tem.” (LACAN, 2010, p.49) Com base nisso, talvez possamos afirmar que a linguagem fálica reitera a estrutura patriarcal da civilização em que a *mulher se vê relegada ao segundo plano*, na medida em que lhe atribui a atividade genital e doméstica e na medida em que lhe destitui das atividades socioculturais estanciadas pela fraternidade masculina que, segundo Lacan, não tem nada a ver com a homossexualidade: “se é verdade que a doutrina analítica nos indica como suporte do laço social como tal a fraternidade entre os homens, a homossexualidade – é ela que liga o homem à neutralização do laço – não é o que está em causa aqui.” (*Ibidem.*, p.45-46)

<sup>181</sup> Conforme Lacan: “Se nos é preciso, nesse sentido, ligar-nos a alguma evidência, tomemos então a imagem que se pode dizer erigida no auge da fascinação do desejo, aquela que se renova com a mesma forma do tema platônico no pincel de Botticelli – o nascimento de Vênus, Vênus Afrodite, Vênus saindo das ondas, corpo erigido acima das vagas do amor amargo. Vênus – ou, tanto faz, Lolita. O que nos ensina, a nós, analistas, essa imagem? Soubemos identificá-la bem na equação simbólica, para empregar o termo de Fenichel, *Girl = Phallus*. (...) Ali onde vemos simbolicamente o falo, é justamente onde ele não está. Ali onde nós o supomos sob o véu, ali onde ele está manifestado na ereção do desejo, é, neste esquema, do lado de cá do espelho. Se ele está ali diante de nós, no corpo fascinante de Vênus, é justamente na medida

a linguagem patriarcal da psicanálise, o olhar que a mulher possui sobre si mesma seria engendrado pelo olhar masculino do Outro, de tal modo que a mulher se conceberia como um objeto de desejo cujo destino corresponderia à confirmação da virilidade masculina por meio do matrimônio e da maternidade. Diferentemente, o olhar que o homem possui sobre si mesmo seria produzido por meio da perspectiva mascarada que o representa, ou melhor, pelo ponto de vista da mulher que reflete em seu olhar a imagem masculina daquele que a cobiça.<sup>182</sup> Talvez possamos admitir que a constituição da consciência masculina é narcísica, pois o homem heterossexual só consegue – ou só deve – amar a mulher que carrega sobre si, em seu olhar mascarado, o espelho fálico. Como explica Butler:

Diz-se que as mulheres são o Falo no sentido de que elas mantêm o poder de refletir ou de representar a “realidade” auto-fundamentadora do sujeito masculino; esse poder, se fosse abandonado, romperia com as ilusões fundamentais da posição do sujeito masculino. A fim de “ser” o Falo, aquilo que reflete e garante uma aparente posição do sujeito masculino, as mulheres devem se tornar, devem “ser” (no sentido de que elas devem agir “como se elas fossem”) precisamente o que os homens não são e, nisso que muito lhes falta, elas devem estabelecer a função essencial dos homens. (BUTLER, 2002, p.58, minha tradução)

A comunhão heteronormativa entre o *ser* e o *ter* parece se atrelar à docilidade feminina e à virilidade masculina, ambas fabricadas e mantidas pelo limite da culpa, sentimento que impede a vivência dos prazeres transgressivos e que, ao mesmo tempo, incita a nostalgia em relação à *jouissance* ainda impossível ao nível da consciência, pois a perda relativa a outras possibilidades de desejo, no caso da melancolia estruturada, é recusada como perda e assimilada como desvio moral. No que tange à matriz heterossexual, as mulheres devem sacrificar a possibilidade de uma constituição distinta de seus desejos e de sua própria subjetividade em razão da objetificação masculina, enquanto os homens devem garantir a manifestação da virilidade, que atesta o seu

---

em que ele não está ali, abaixo. Enquanto essa forma é investida, no sentido em que dissemos há pouco, de todos os atrativos, de todos os *Triebregungen* que a delimitam por fora, o falo está, com sua carga, do lado de cá do espelho, no interior do recinto narcísico. É por isso que, ali onde ele está, é também ali onde ele não está.” (LACAN, 2010, p.471) Então, “poderíamos dizer que a mulher é sem *tê-lo*. O que pode ser vivido muito penosamente sob a forma do *Penisneid* (...)” (*Ibidem.*, p.289, *grifo meu*); e por outro lado, é preciso que o homem “esteja sob o modo do *ter*, que ele não *seja*, ele também, sem *tê-lo* (...)” (*Ibidem.*, p.290, *grifo meu*)

<sup>182</sup> “(...) o sujeito masculino que ‘tem’ o Falo requer este Outro para confirmar e, assim, ser o Falo em seu sentido ‘extensional’.” (BUTLER, 2002, p.56, minha tradução)



potencial reprodutivo, pela negação de outras formas de amar.<sup>183</sup> Nesse sentido, os homens se nutrem das bajulações femininas e as mulheres das interjeições masculinas, de tal modo que a tentativa de amar se torna um ensaio angustiante marcado pelas cláusulas do casamento moderno. Assim, estes que detestam a angústia causada pelo desejo pudico e que astuciosamente desbravam aquilo que poderia ser sentido para além do amor sedimentado na heteronormatividade passam a preocupar o bem-estar da civilização. A melancolia feminina/feminista e a melancolia gay resultariam da recusa do binarismo fálico a partir do qual se estabelece a diferença entre o *ser* e o *ter*, isto é, da recusa da elaboração normativa do desejo heterossexual. Do ponto de vista heteronormativo, a melancolia desviante romperia com a decência do Falo e, abandonando sua estrutura, reintegraria a luxúria vivida pelo louco que anunciara a morte de Deus. Logo, os amantes astuciosos teriam se tornado inimigos fálicos ou inimigos públicos que deveriam ser detidos por uma culpa semelhante àquela vivida pelos sujeitos subservientes a Deus. Dessa maneira, a psicanálise parece ter contribuído, em seu limiar patriarcal, para a normalização da melancolia estruturada, a qual é responsável pela arquitetura do desejo heterossexual e, portanto, pela negação da perda da possibilidade de outras formas de amar. Ademais, ela também teria contribuído para a patologização da melancolia criativa, processo crítico que se atrelaria à recusa do símbolo fálico.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Parece existir uma relação entre o sacrifício e o canibalismo da comunhão, tal que pensado por Lacan. Não sei elucidar plenamente este vínculo, mas aquela que se sacrifica parece se oferecer ao consumo daquele por quem ela se sacrifica. Talvez seja por meio do sacrifício que “o sujeito vem se situar no cardápio do canibalismo que, todos sabem, nunca está ausente de qualquer fantasia de comunhão. Leiam, a respeito, um tratado daquele autor de que lhes falo ao longo dos anos, numa espécie de retorno periódico, Balthasar Gracián. (...) Trata-se aqui de seu tratado sobre a comunhão, *El Comulgatorio*, que é um bom texto, no sentido em que nele se revela algo raramente confessado – as delícias do consumo do corpo de Cristo são ali detalhadas, e pedem-nos que nos detenhamos naquela bochecha excelente, naquele braço delicioso, dispenso-o da continuação onde a concupiscência espiritual se prolonga, revelando-nos assim aquilo que permanece sempre implicado nas formas, mesmo as mais elaboradas, da identificação oral.” (LACAN, 2010, p.269-270)

<sup>184</sup> A partir de Freud, Lacan rapidamente explica, ao final do *Livro 8 – A transferência*, a diferença e a congruência entre o luto e a melancolia: “Freud insiste muito sobre o que está em questão – o luto consiste em identificar a perda real, peça por peça, pedaço por pedaço, signo por signo, elemento grande I por elemento grande I, até o esgotamento. Quando isso está feito, acaba. Mas o que dizer se esse objeto era um pequeno *a*, um objeto de desejo? O objeto está sempre mascarado por trás de seus atributos, é quase uma banalidade dizer isso. Como é evidente, a coisa só começa a ficar séria a partir do patológico, isto é, da melancolia. O objeto está ali, coisa curiosa, muito menos apreensível por estar certamente presente, e por deslanchar efeitos infinitamente mais catastróficos, já que eles chegam até o esgotamento daquilo a que Freud chama o sentimento mais fundamental, o que os apega à vida. É preciso acompanhar esse texto [*Déuil et mélancolie* (2011b)] e entender ali o que Freud nos indica de uma certa decepção, que ele não sabe definir, mas está lá. Que traços se deixam ver de um objeto tão velado, mascarado, obscuro? O sujeito não pode investir contra nenhum dos traços daquele objeto que não se vê, mas nós analistas, na medida em que acompanhamos esse sujeito, podemos identificar alguns deles, através daqueles que ele visa como sendo suas próprias características. *Nada sou, não sou mais que um lixo*. Reparem que não se trata nunca da



As considerações de Butler sobre a linguagem patriarcal da psicanálise parecem mostrar que o amor é melancólico, a saber, o amor pode conduzir tanto à renúncia de si mesmo como à recusa do Outro. Por um lado, a melancolia amorosa pode levar ao suicídio da criatividade crítica de si, ato aceito pela sociedade cujo mecanismo teria ressignificado o sacrifício cristão ao associá-lo à série de interesses desinteressados que, como mostra Foucault, busca desde a modernidade estabelecer e preservar o bem-estar dos indivíduos: “(...) o que liga os indivíduos na sociedade civil não é o máximo de lucro na troca, é toda uma série que poderíamos chamar de ‘interesses desinteressados.’” (FOUCAULT, 2008a, p.409) Por outro lado, a melancolia amorosa também pode desencadear o suicídio do *eu* que havia sido elaborado sob a demanda do Outro, compreendido aqui como o plano normativo dos códigos e das normas socialmente aceitáveis. O suicídio do *eu* que introjeta o Outro favoreceria a vitalidade das capacidades criativas do si mesmo, as quais são interditadas por uma sociedade que as concebe como fonte de atos perversos e desviantes. Segundo Butler, a resignação dos sujeitos ao destino prescrito pela heteronormatividade psicanalítica não lhes garante uma recompensa prazerosa, mas os remonta “à relação torturante entre o Deus do Velho Testamento e aqueles servos humilhados que ofereciam a própria obediência sem recompensa. Tal sexualidade incorpora na atualidade este impulso religioso na forma da demanda por amor.” (BUTLER, 2002, p.72, minha tradução) Para Butler, o amor elaborado por essa linguagem estruturada através da lei do patriarcado retoma alguns elementos dos flagelos religiosos, pois reitera a obediência, o sacrifício e o sofrimento de todos os indivíduos que, permanecendo incondicionalmente fiéis ao Falo, jamais atingem a perfeição heterossexual, a qual continua, entretanto, a funcionar como um horizonte transcendental de normalidade a ser constantemente reiterado e vigiado. Conforme Butler, o pudor dos desejos fálicos sempre colapsa mediante o deslumbre erótico da *jouissance*, cujo significado nos conduz a uma outra forma de prazer, uma forma ao mesmo tempo remota e vindoura, completamente

---

imagem especular. O melancólico não diz a vocês que ele tem má aparência, ou uma cara feia, ou que é corcunda, mas sim que é o último dos últimos, que acarreta catástrofes para toda a sua parentela etc. Em suas autoacusações ele está inteiramente no domínio do simbólico. Acrescentem aí o ter: ele está arruinado. (...) Só farei indicar hoje a vocês, designando-lhe um ponto específico que é no meu entender, ao menos por ora, um ponto de concorrência entre o luto e a melancolia. Trata-se do que vou chamar, não de luto, nem de depressão por conta da perda de um objeto, mas um remorso de um certo tipo, desencadeado por um desenlace que é da ordem do suicídio do objeto. Um remorso, portanto, a propósito de um objeto que entrou, de algum modo, no campo do desejo e que, por sua ação, ou por qualquer risco que correu na aventura, desapareceu.” (LACAN, 2010, pp.480-481)

desvencilhada da experiência que “reforça a sensação de limite do ‘sujeito perante a lei’.” (*Ibidem.*, p.72, minha tradução)

A partir disso, talvez seja possível afirmar que a obediência ao Falo visa compensar as frustrações e os enfados dos amores modernos pela promessa da salubridade mental e física. Logo, o drama do amor moderno começaria pelo sacrifício da criatividade crítica de si mesmo: este se aniquila na expectativa de que o Falo, afirmado como o paradigma normativo atual, seja incorporado como a consciência do *eu*. Em outras palavras, o si mesmo renuncia à possibilidade de uma experiência afetiva criativa em virtude da internalização do modelo heteronormativo que vigora na sociedade. Por medo da insalubridade e de represálias médico-jurídicas, o si mesmo renuncia à sua criatividade e repete os costumes que vigem na cultura legitimada pela racionalidade fálica, a qual propõe que façamos tudo o que o Outro faz e sejamos tudo o que o Outro *é* ou *tem* em virtude do nosso próprio interesse desinteressado. Este modo de subjetivação universal, convencional ou estruturante seria elaborado e mantido pela renúncia de uma existência que, nos termos de Foucault, nos permitiria viver “uma vida outra para um mundo outro.” (FOUCAULT, 2011a, p.253) De acordo com a linguagem patriarcal da psicanálise, todos aqueles que transgridem os limites da estrutura heteronormativa na expectativa de vivenciar os prazeres de desejos impossíveis, no lugar de encontrarem a alegria, encontrarão a dor que impede *a maior felicidade do maior número*, já que a culpa em relação à transgressão engendraria o sofrimento do melancólico e contribuiria para o mal-estar da civilização. A culpa ou o remorso parece, sendo assim, corresponder ao instrumento através do qual a psicanálise teria sido capaz de ajustar as vigas que fundamentam o desejo heterossexual e que delimitam a sua normatividade. Evitamos imaginar a transformação que poderíamos ensejar por meio do suicídio do si que se constitui pelo Outro porque o tememos, isto é, tememos não sermos amados por todos aqueles que o amam. Dessa maneira, nós defendemos a obediência ilimitada à imagem ou à pessoa que manifesta o Falo. O indivíduo que mata o objeto fálico e suicida a identidade que resulta de sua introjeção – recusando a elaboração do luto pela perda do Outro com o intuito de reencontrar o desejo por si mesmo, ou melhor, a vontade de se constituir pela própria criatividade – é classificado como um doente que deve elaborar o remorso relativo a este assassinato suicida para, em seguida, retomar a saúde mental e física, cuja disposição fálica depende da normalização da melancolia estruturada. O sentimento de culpa que subsidia a obediência dos sujeitos à heteronormatividade

atenuaria a dimensão crítica de certas fantasias e atitudes, pois convenceria os sujeitos de que estes tipos de sonhos e de práticas são sintomas de uma tendência doentia.

Como mostra Butler, os recursos metafóricos da psicanálise nos remetem às simbologias religiosas. Todavia, a renúncia cristã concernente à constituição criativa de si mesmo parece se distinguir da renúncia psicanalítico-patriarcal, visto que esta não conduz à elaboração de um amor universal fundado na supervalorização moral da alma em relação ao corpo. Para Butler, o Falo corresponde ao símbolo que enseja a modelação do corpo e a orientação do desejo, ao passo que Deus, segundo Foucault, consistiria no símbolo por meio do qual o corpo é purificado e os desejos são expurgados. Mais precisamente, para Foucault a purificação cristã do corpo se estabelece através da diferenciação entre “os movimentos da alma e aqueles que se seguem da libido.” (FOUCAULT, 2001, nº 295, p.995, minha tradução) No cristianismo a renúncia de si tem como finalidade a elaboração de uma consciência agraciada capaz de experienciar o amor divino. Sendo assim, a renúncia da constituição autárquica de si mesmo visa a essencialidade da identificação entre a razão humana e a razão divina, processo responsável pelo exercício de autoridade da alma sobre o corpo. Isso significa que para o cristianismo o desejo é purificado quando a libido é subsumida à procriação e quando a verdade da vontade é desvelada como o amor incondicional por Deus. A renúncia às luxúrias da carne se sucede em virtude da decifração da natureza da vontade humana: “quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais nós devemos renunciar a nós mesmos.” (*Ibidem.*, p.991, minha tradução) Dito de outro modo, os desejos são acrisolados para que a verdade da vontade se manifeste e prevaleça sobre as tentações demoníacas. A consciência do *eu* se institui por meio da introjeção do olhar divino e o amor passa a ser vivenciado como uma experiência universal, ou seja, o amor por si mesmo e pelos outros passa a ser concebido como o amor absoluto pelo Ideal divino e por seus valores eternos.

Diferentemente, a renúncia psicanalítica da criatividade do si mesmo não acontece em razão da supervalorização moral da alma e da naturalização do amor universal calcado no sentimento oceânico, mas sim em virtude da normalização do amor heterossexual e da padronização do feminino e do masculino.<sup>185</sup> O amor heterossexual

---

<sup>185</sup> Em *O mal-estar na civilização*, Freud critica o sentimento oceânico do qual desponta o amor universal. Para ele o sentimento oceânico seria fonte de uma energia filosófico-religiosa que não impede a existência do mal no mundo e, portanto, não garante a felicidade na civilização, embora a prometa: “Este ser-um com o universo, que é o seu conteúdo ideativo, apresenta-se-nos como uma tentativa inicial de consolação

religiosa, como um outro caminho para negar o perigo que o Eu percebe a ameaçá-lo do mundo exterior. Confesso, uma vez mais, que me é difícil trabalhar com tais grandezas quase inapreensíveis. (...) Há uma concepção ética, cujos motivos profundos ainda se farão claros para nós, que enxerga nessa disposição para o amor universal aos homens e ao mundo a mais excelsa atitude a que pode chegar o ser humano. Um amor que não escolhe parece-nos perder uma parte do seu valor, ao cometer injustiça com o objeto. Além disso, nem todos os humanos são dignos de amor.” (FREUD, 2011c, p.16 e p.47) De acordo com Freud, a felicidade atinente ao amor que nega a dedicação exclusiva a objetos determinados é bastante frágil e não está isenta da agressividade que se atrela às uniões permitidas à civilização. Em outras palavras, embora o sentimento oceânico, que funda o amor universal, possua um caráter absolutamente unitivo no que diz respeito ao seu conteúdo ideal, seus praticantes, como todos os outros seres-humanos, têm uma tendência à agressão. Conforme Freud, “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade. (...) Dei a isso o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’, que não chega a contribuir muito para seu esclarecimento. Percebe-se nele uma cômoda e relativamente inócua satisfação da agressividade, através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade. O povo judeu, espalhado em toda parte, conquistou desse modo louváveis méritos junto às culturas dos povos que o hospedaram. Infelizmente, todos os massacres de judeus durante a Idade Média não bastaram para tornar a época mais pacífica e segura para seus camaradas cristãos. Depois que o apóstolo Paulo fez do amor universal aos homens o fundamento de sua congregação, a intolerância extrema do cristianismo ante os que permaneceram de fora tornou-se uma consequência inevitável. (...) Tampouco foi um acaso incompreensível que o sonho de um domínio mundial germânico evocasse o antissemitismo para seu complemento, e podemos entender que a tentativa de instaurar na Rússia uma nova civilização comunista encontre seu apoio psicológico na perseguição à burguesia. Só nos perguntamos, preocupados, o que farão os soviets após liquidarem seus burgueses.” (*Ibidem.*, pp.60-61) Pierre Hadot, diferentemente de Freud, faz um elogio a Romain Rolland e à noção de sentimento oceânico. Para Hadot haveria uma atitude universal, fundada na natureza humana, que percorreria a história da filosofia e da religião como a medida da felicidade dos indivíduos e do Todo. Hadot explica o quão importante é o sentimento oceânico para o combate ao individualismo egoísta e, assim, para o equilíbrio entre a vida de cada um e a coletividade: “É preciso se desfazer da parcialidade do eu individual e apaixonado para se ampliar à universalidade do eu racional. Além disso, eu sempre pensei que o exercício da política democrática, tal como deveria ser praticado, corresponde, ele também, a essa atitude. O desprendimento de si é uma atitude moral que precisa ser exigida do político como do sábio.” (HADOT, 2001a, p.114, minha tradução) Ademais, Hadot relata que ele mesmo teria experienciado o sentimento oceânico e que desde então teria encetado o caminho da filosofia: “(...) eu fui invadido por uma angústia ao mesmo tempo terrificante e deliciosa, provocada pelo sentimento da presença do mundo, ou do Todo, e de mim neste mundo. De fato, eu não era capaz de formular minha experiência, mas, logo após o transcorrido, tive a sensação de que ela poderia corresponder às seguintes questões: ‘Quem sou eu?’, ‘Por que estou aqui?’, ‘O que é este mundo no qual estou?’. Eu experimentava um sentimento de estranheza, assombro e maravilhamento por estar aqui. Ao mesmo tempo, eu tinha o sentimento de estar imerso no mundo, de fazer parte dele, o mundo se estendendo desde a menor lâmina de grama até as estrelas. Este mundo estava presente para mim, intensamente presente. Bem mais tarde, eu viria a descobrir que esta tomada de consciência de minha imersão no mundo, esta impressão de pertença ao Todo, era isso que Romain Rolland chamou de ‘sentimento oceânico’. Eu creio que desde então sou filósofo, se entendemos por filosofia essa consciência acerca da existência, acerca do estar-no-mundo.” (*Ibidem.*, pp.23-24, minha tradução; cf. também HADOT, 2008, p.251) Para Freud, o sentimento oceânico se atrela a uma forte necessidade que deriva “do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino.” (FREUD, 2011c, p.16) Desse modo, ao criticar o amor universal, Freud reprova os filósofos contemporâneos que, por meio do sentimento oceânico, acreditavam “salvar o Deus da religião, substituindo-o por um princípio impessoal, espectralmente abstrato.” (*Ibidem.*, p.17) É possível que Freud esteja se referindo aqui à noção de Universo ou de Razão universal que ganhou força na filosofia e que de certo modo substituiu e abarcou a funcionalidade moral de Deus, já que visava a estabilidade entre o interesse individual e o interesse humano da civilização. Entretanto, com base nesta suposição de Freud a respeito do sentimento oceânico, do amor universal e da tendência filosófica em substituir, sob a chave da crítica da razão prática, a autoridade divina por um princípio espectralmente abstrato, pergunto-me se a psicanálise não procedera da mesma forma que a filosofia ao elencar o Falo como uma estrutura universal de significação, ou seja, se ela não teria reiterado a função moralizante do Deus da religião ao responder, como explica Freud, à necessidade humana de uma autoridade paterno-patriarcal por meio da dialética relativa àquele que tem o falo e àquele que é o falo. Por certo, este símbolo psicanalítico não funda o amor universal, mas ele parece justificar o amor objetual de matriz heterossexual e monogâmica, do qual depende,

deixa de ser uma manifestação da graça divina e passa a ser uma realidade imanente justificada por uma entidade que se articula à consciência através das figurações sociais da mãe e do pai, as quais, ao invés de habitarem o reino dos fins, participam da população e do Estado que a rege. A linguagem patriarcal da psicanálise ratifica e retifica Deus quando o retoma sob a forma do Falo, o qual passa a operar como um fundamento psíquico e social que estrutura a harmonia entre as demandas jurídicas da esfera pública e a salubridade da vida privada ou da intimidade erótico-conjugal. Por isso, a culpa atrelada à submissão ao Falo operaria da mesma forma que a culpa relativa à subserviência a Deus. Nestes casos, o sentimento de culpa parece se configurar como um instrumento de controle que, desde o interior do sujeito, age de modo a inibir a liberdade estética do desejo e do amor que dele se segue.

### 3.5.2 A espiritualidade ascética e a melancolia criativa

A culpa pela recusa do Falo, como a culpa pela recusa de Deus, incita a incorporação subjetiva destas imagens. Nestes casos, a constituição heterônoma da consciência do *eu* parece conduzir à experiência de amores utópicos, isto é, de amores que estariam condicionados a ideais absolutos que demandam, como explica Butler, a obediência sem recompensa, visto que a perfeição sustentada por tais símbolos é inatingível. Na modernidade os vínculos sedimentados no objeto fálico estabelecem a lógica da socialização, já que os amores são vividos em decorrência da validade dos contratos que reiteram a heteronormatividade. Tais documentos recuperam as máximas religiosas que sustentavam o amor universal, isto é, os preceitos que condicionavam o amor entre os amantes ao amor por Deus.<sup>186</sup> Os códigos fálicos asseguram que o sujeito

---

explica Freud, o bem-estar da civilização moderna: “a estrutura econômica da sociedade também influi sobre a medida de liberdade sexual restante. Já sabemos que nisso a cultura segue a coação da necessidade econômica, pois tem de subtrair à sexualidade um elevado montante da energia psíquica que depende. (...) A escolha de objeto do indivíduo sexualmente maduro é reduzida ao sexo oposto, a maioria das satisfações extragenitais é interdita como perversão. (...) A civilização atual dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade como fonte de prazer autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos.” (*Ibidem.*, pp.49-50) Vale ressaltar ainda que o Falo já fora cultuado na Antiguidade por diferentes povos como símbolo da fecundidade ou da força regeneradora do sol da primavera, como mostra Jacques-Antoine Dulaure em seu livro “Le culte du Phallus chez les anciens et le modernes”. (DULAURE, 2007, p.11) Então, a substituição falocêntrica do Deus cristão não parece ser uma conjectura desarrazoada, visto que ela estaria provavelmente calcada em antigas narrativas mítico-religiosas.

<sup>186</sup> Como pudemos perceber anteriormente, a espiritualidade do *éros* vivida na Antiguidade clássica consistia em um movimento transcendental que projetava o indivíduo para fora de si mesmo. Foi só a partir

não se atire contra o espelho da utopia heteronormativa na medida em que articulam o amor proveniente da negação do Outro à imoralidade atinente ao individualismo egoísta e ao narcisismo. Faz-se interessante destacar que esta mesma ressalva concernente à imoralidade do amor fora atribuída à ética foucaultiana da estética da existência. Por exemplo, segundo Pierre Hadot, Foucault teria dado lugar, ao se concentrar excessivamente na relação de cuidado que o si tem consigo mesmo, a uma espécie de dandismo ético que validaria e intensificaria o individualismo egoísta vivido no presente histórico: “E eu reprovo, então, um pouco Foucault nisto que eu chamei de seu ‘dandismo’. Os grandes homens de Foucault são frequentemente os dândis, como Baudelaire – as pessoas que procuraram, em primeiro lugar, ter uma bela existência.” (HADOT, 1993, p.390, minha tradução)<sup>187</sup> Foucault nos explica que, com efeito, o cuidado de si, princípio ético fortemente difundido pelas filosofias do período helenístico-romano, pode soar aos ouvidos dos amantes modernos como “uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível.” (FOUCAULT, 2010, p.13) Ou seja, a cultura do cuidado de si pode soar aos ouvidos modernos “como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral

---

da emergência monástico-cristã da alma como introspecção que a relação do si com o divino passou a se desenrolar por meio de um movimento interno e vertical, ou seja, através de um movimento que, ao invés de projetar o sujeito para fora de si mesmo, voltava-o para dentro de si mesmo. Existem, então, ao menos dois percursos histórico-filosóficos distintos para a experiência do movimento ascensional, um de *projeção* e outro de *introjeção*. A projeção socrático-platônica fora o cenário sobre o qual a introjeção cristã viria a se desenvolver, ou melhor, o cenário sobre o qual a hermenêutica do sujeito emergiria. E parece ser neste sentido que a racionalidade socrático-platônica e a reflexividade de origem cristã teriam incidido, por sua vez, sobre a modernidade psicanalítica do amor. A constituição da consciência moral nos homens, a qual incita e é incitada pelo sentimento de culpa, se daria por meio do encontro interno do si com o Outro e tal interpelação dependeria da dobra analítica do sujeito sobre si mesmo, ou ainda, da relação dialética do si com o Outro, a qual depende da exposição do si ao Outro (*projeção*) e da internalização do Outro no si (*introjeção*). Além disso, também suponho que a estrutura triangular e unitiva do amor socrático-platônico teria perdurado na modernidade psicanalítica, pois esta arquitetura amorosa aparentemente persistira em meio aos deslocamentos que se sucederam no âmbito do movimento ascensional. Sendo assim, embora o papel do Outro, cuja função consiste em condicionar e justificar o amor do si por si mesmo e pelos outros, tenha sido performado por diferentes símbolos culturais no decorrer da história, talvez seja possível afirmar que a experiência do amor que ainda vigora em nossa sociedade é estruturalmente a mesma. Acredito, contudo, que o amor ascético, tal que articulado à cultura do cuidado de si helenístico-romano, escapa à configuração triangular e unitiva de origem socrático-platônica, na medida em que depende da experiência social do mundo, cuja pluralidade se constitui pela multiplicidade de indivíduos peculiarmente qualificados, sem os quais o si seria incapaz de estetizar a própria vida - cf. o fim da subseção 3.2.1 *O amor salvacionista* do presente capítulo.

<sup>187</sup> Sobre a crítica de Hadot ao entrecruzamento histórico-filosófico estabelecido por Foucault entre a ética do cuidado de si e o dandismo, cf. LORENZINI, 2014, pp. 302-331. Para a caracterização do Baudelaire de Foucault, cf. CHEVALLIER, 2013, pp.190-197, bem como a subseção 2.3.2 *A ficção* do segundo capítulo da presente tese.



coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo.” (*Ibidem.*) Há, como podemos perceber, certa similaridade entre a crítica que Hadot atribui à ética foucaultiana do cuidado de si e, por outro lado, o diagnóstico psicanalítico que patologiza o melancólico criativo. Conforme Butler, para a linguagem patriarcal da psicanálise o sujeito que se toma como objeto do seu próprio desejo e que se institui como o objetivo deste amor possuiria uma libido narcísica e colérica:

De acordo com a narrativa da melancolia provida por Freud, o eu “se volta sobre si mesmo” quando o amor falha em encontrar o seu objeto e toma a si mesmo não apenas como um objeto de amor, mas também de agressão e de ódio. Mas o que é este “si” que toma a si mesmo como objeto? Aquele que “toma” a si mesmo e aquele que é “tomado” são os mesmos? Esta sedução da reflexividade parece fracassar logicamente, dado que não se tem certeza se o eu pode existir antes de sua melancolia. A “volta” que marca a resposta melancólica à perda parece iniciar o redobramento do eu como objeto; somente se voltando sobre si mesmo o eu adquire o status de um objeto perceptível. Ademais, o apego ao objeto, que é entendido na melancolia como algo que é redirecionado ao eu, passa por uma transformação fundamental no decorrer deste redirecionamento. Diz-se que o apego não vai apenas do amor ao ódio, à medida que se desloca do objeto ao eu, mas que também o próprio eu é produzido como um *objeto psíquico*; de fato, a própria articulação deste espaço psíquico, algumas vezes figurado como “interno” depende da volta melancólica. (...) Freud é claro quando diz que a melancolia deve ser entendida em parte como um distúrbio narcísico. Algumas de suas características provêm do narcisismo, mas outras provêm do luto. Ao estabelecer esta afirmação, Freud parece fazer do luto um limite para o narcisismo, ou talvez, sua direção contrária. O que corrompe o eu na melancolia é a perda originalmente externa, mas em *O Eu e o Id* Freud reconhece que o trabalho da melancolia pode estar à serviço da pulsão de morte. (...) Na melancolia, então, de acordo com a revisão teórica publicada em *O Eu e o Id*, seria impossível separar a pulsão de morte da consciência intensificada pela melancolia. (...) Freud parece assumir a ambivalência na cena da perda: um desejo de que o outro morra ou se vá (um desejo que é algumas vezes instigado pelo desejo de viver do eu e, conseqüentemente, de romper seu apego com o que se foi ou morreu). (BUTLER, 1997, p.168, p.188 e p.189, minha tradução)<sup>188</sup>

Enquanto a melancolia estruturada assegura a socialização conforme um modelo hegemonicamente heteronormativo, a melancolia criativa a destrói, pois os sujeitos que

<sup>188</sup> Para o *Eu e o Id*, cf. FREUD, 2011c, pp.9-64. No comentário acima, Butler parte das seguintes questões freudianas: “como acontece de o Super-eu manifestar-se essencialmente como sentimento de culpa (ou melhor, como crítica; sentimento de culpa é a percepção no Eu que corresponde a essa crítica) e desenvolver tão extraordinário rigor e dureza para com o Eu? (...) Como sucede, então, que na melancolia o Super-eu possa tornar-se uma espécie de local de reunião dos instintos de morte?” (FREUD, 2011, p.50 e p.51)

rejeitam o Falo parecem fazê-lo em razão de uma certa decepção, a qual poderia ser compreendida como uma desilusão em relação à estrutura social e política que determina a subjetividade. O remorso que persegue os sujeitos lascivos possui um caráter moralizante, ou melhor, estes indivíduos são levados a pensar que a desilusão por eles vivenciada, a qual os desvia do Simbólico e da socialização nele estruturada, desencadearia uma vida egoísta relegada à solidão narcísica. Segundo os fundamentos patriarcais da modernidade psicanalítica, o amor próprio só pode ser experienciado de forma heterônoma, ou melhor, na reciprocidade relativa à obrigação jurídica para com os familiares, os colegas e os concidadãos. A autarquia do cuidado de si seria incompatível com o bem-estar da sociedade civil – isto é, com a *maior felicidade do maior número* –, já que o indivíduo melancolicamente criativo insiste em afirmar que as convenções e as medidas que o demandam *não são nada* e, desse modo, que ele próprio *não é nada* de imutável e de absoluto. A desarticulação melancólica da pretensa e pressuposta substancialidade do Falo parece despontar de uma percepção desviante capaz de desvelar a comicidade por trás do drama amoroso sedimentado em tal ontologia: “Há, com efeito, um lado cômico deste drama que aparece quando acabamos por compreender que a identidade é em todos os casos um ideal impossível de se atingir.” (BUTLER, 2002, p.72, minha tradução) Descobrimos que jamais seremos perfeitamente masculinos e femininas, que jamais realizaremos com excelência imagética ou especular a heterossexualidade, visto que estas verdades fundamentais não passam de ficções inventadas e sustentadas por uma linguagem difundida por meio de saberes teóricos e práticas de poder completamente mutáveis. Nesse sentido, a melancolia criativa, explica-nos Butler a partir de Homi Bhabha, não é uma forma de passividade. Diferentemente, ela é:

(...) uma forma de revolta que acontece através da repetição e da metonímia. O melancólico inverte contra si mesmo a acusação que levantaria contra o outro; esta “incorporação” do outro é também, Bhabha afirma, uma “desincorporação do Mestre”. Enfatizando que “a Lei é sepultada como perda no ponto de sua autoridade moral”, ele argumenta que a melancolia contesta a idealidade da autoridade precisamente ao incorporá-la. A idealidade da autoridade é incorporável em outro lugar, não está mais vinculada a uma figura da lei em sentido absoluto. A melancolia é uma rebelião que foi derrubada, esmagada. Mesmo assim, ela não é algo estático; ela continua como um tipo de “trabalho” que se dá por deflexão. O poder do Estado opera junto aos trabalhos da psiquê para evitar a fúria insurrecional. A

“agência crítica” do melancólico é ao mesmo tempo um instrumento social e psíquico. (BUTLER, 1997, p.190-191, minha tradução)<sup>189</sup>

Deveras, este diagnóstico crepuscular da melancolia não deve ser vetado pelo remorso agraciado pela religião ou pelo arrependimento analítico da ciência. Pelo contrário, talvez seja o caso de utilizá-lo como a estratégia capaz de incitar a subversão da utopia amorosa e da ontologia identitária, isto é, capaz de desengatilhar, através da simplicidade dos prazeres transgressivos, a culpa como um instrumento de coerção psíquica e social. Para que os nossos desejos sejam autarquicamente liberados e para que os nossos prazeres se tornem refletidos precisamos nos desvencilhar da culpa que impede a criação crítica de nós mesmos. Tal esforço combativo é tão austero quanto o cristianismo ou a psicanálise, pois cuidar de si mesmo envolve um rigor prático e crítico que tem como escopo o controle da mente e do corpo, bem como a constituição de relações sociais virtuosas, as quais decorrem do amor ético por si e pelos outros e não de uma obrigação jurídica ou estatutária. Com base nisso, parece que já somos capazes de indicar algumas das possíveis relações entre a melancolia desviante concebida por Butler e o cuidado de si helenístico-romano interpretado por Foucault. Talvez se possa dizer que o melancólico que suicida a sua própria identidade fálica, como o indivíduo que se ocupa de si mesmo, torna-se objeto de seu próprio desejo e, assim, faz a experiência de um amor crítico em relação a si mesmo e em relação aos condicionamentos normativos do Outro. Em termos foucaultianos, o melancólico desviante é aquele que cuida de si por si mesmo, já que “a forma reflexiva organiza não somente a relação com o objeto – ocupar-se consigo como objeto – como igualmente a relação com o objetivo e com a finalidade. Se quisermos, uma espécie de autofinalização da relação consigo (...).” (FOUCAULT, 2010, p.77) Parece ser justamente neste sentido que a melancolia criativa teria sido considerada

---

<sup>189</sup> O texto de Homi Bhabha citado por Butler se intitula “Postcolonial Authority and Postmodern Guilt” (1992). Butler se refere mais especificamente à seguinte passagem: “O discurso melancólico, diz Freud, é uma queixa no sentido antiquado da palavra; a insistente auto-exposição e a repetição da perda não devem ser levados em consideração pela sua aparente vitimização e passividade. Sua metonímia narrativa, sua gradual repetição, fora da frase, pouco a pouco, sua auto-exposição insistente, também vem de uma constelação mental da revolta: ‘Os melancólicos não têm vergonha e não se escondem, pois tudo o que eles dizem de depreciativo sobre si mesmos se refere, no fundo, a outrem.’ (1917; FREUD, 2011b, p.55) Essa inversão de significado e de direcionamento no discurso melancólico – quando ‘incorpora’ a perda ou a falta em seu próprio corpo, exibindo suas próprias feridas chorosas – também é um ato de ‘desincorporação’ da autoridade do Mestre. Fanon, novamente, chega perto de dizer algo semelhante quando sugere que o nativo usa suas feridas psíquicas na superfície da pele como uma ferida aberta – uma ferida exposta aos olhos do colonizador. Vamos chamar a revolta melancólica de ‘desincorporação projetiva’ pelas margens do Mestre.” (BHABHA, 1992, p.65, minha tradução)

responsável pela liberação de uma *libido narcísica*, ou seja, o melancólico é narcisista porquanto investe toda a sua energia libidinal no próprio eu, transformando-o em seu objeto e objetivo.<sup>190</sup> Contudo, Foucault mostra que transformar a si mesmo em objeto de amor e em finalidade existencial diz respeito a uma tarefa crítica que modifica a vida dos indivíduos por meio da experiência de amores capazes de subverter e de transgredir os laços estatutários e hierárquicos da socialização.

Portanto, a melancolia criativa corresponde a um processo que desencadearia, simultaneamente, a apropriação autárquica de si mesmo e o abandono crítico ou a desobediência em relação à estrutura patriarcal. De acordo com essas análises, este ato não ensejaria o isolamento dos indivíduos, mas antes a performance de amores que resistem às normas promulgadas pelas instituições que detalham o ideal de civilidade. O desvio melancólico relativo à socialização normativa parece visar a criação de amores transformadores, os quais seriam capazes de desmascarar a utopia fálica e de enfrentar com franqueza os discursos que prevalecem perante uma cultura assujeitada à demagogia filantrópica da política, da religião e da medicina. Por conseguinte, o potencial criativo da melancolia desviante residiria na atitude crítica de contra-conduta, a qual nos remonta ao cuidado de si helenístico-romano como concebido por Foucault. O melancólico que se afasta da normalização social e que nega a culpa pela perda do Outro parece constituir a si mesmo de modo a confrontar, através de sua fala, de seu corpo e de sua maneira de viver, as verdades anacronicamente substanciais que continuam a vigorar na modernidade. Em outras palavras, a afirmação da criação melancólica de si mesmo transgride os limites da matriz heterossexual e subverte as proibições e as impossibilidades que fundam a nossa realidade. Sendo assim, os amores atrelados à melancolia criativa parecem “estabelecer com a cultura, com as normas sociais, com os valores e os cânones estéticos uma relação polêmica, de redução, de recusa e de agressão.” (FOUCAULT, 2011a, p.165) Trata-se da elaboração de coexistências estéticas que não

---

<sup>190</sup> Como explica Butler: “Em ‘Introdução ao Narcisismo’, Freud associa a experiência da culpa ao retorno no eu da libido homossexual. (...) O ideal do eu, aquilo que Freud concebe como a ‘medida’ em relação à qual o eu é julgado pelo super-eu, é precisamente o ideal de uma retidão social definida sobre e contra a homossexualidade. ‘Este ideal’, escreve Freud, ‘tem um aspecto social: ele é também o ideal comum da família, da classe ou da nação. Ele liga não apenas a libido narcísica, mas também uma quantidade considerável da libido homossexual da pessoa, que desse modo retorna em direção ao eu. A insatisfação devida à não realização deste ideal libera a libido homossexual, a qual é transformada na sensação de culpa.” (BUTLER, 1997, p.141, minha tradução)

reproduziriam a essencialidade de uma nova identidade ou identificação, mas que conduziriam à criação de identidades múltiplas capazes de subverter o Belo, o Bem e a Verdade. Com base nestas considerações parece ser possível apontar que os laços entre a espiritualidade ascética do cuidado de si helenístico-romano e a melancolia desviante concernem (1) à atitude crítica em relação à sociedade e à cultura vigentes, (2) à experiência da desobediência que se atrela tanto à transformação de si quanto à interação amorosa com os outros e à intervenção política no mundo, (3) à performance da franqueza no discurso e na vida e (4) à sensação de prazer ou de alegria que, contrariamente às expectativas sociais, não depende da falta de controle das paixões e nem mesmo da supressão total da dor. A alegria se segue do esforço ético pela constituição de si, do esforço estético pela estilização da vida e do esforço político pela intervenção no mundo. Parece-nos que o cuidado de si helenístico-romano e a melancolia desviante convergiriam sobretudo em virtude da subversão das identidades, a qual se faz possível por meio da crítica à substancialização do princípio de igualdade. Mais precisamente, no contexto da crítica o princípio de igualdade deixa de ser compreendido como aquilo que determina e que é determinado pela natureza humana para ser entendido e defendido como uma condição que abarca e assegura a diversidade no mundo. Por certo, cabe aos conceitos aqui apontados um detalhamento e refinamento interpretativos que não serão desenvolvidos na tese, já que por ora gostaria apenas de indicar em que medida a melancolia criativa se atrela à cultura da espiritualidade ascética, a qual transhistoricamente estanca a experiência autárquica dos amores subversivos, isto é, dos vínculos afetivos que resistem à operância normativa dos poderes cuja fundamentação decorre de saberes que buscam consolidar definitiva e violentamente a verdade sobre a natureza humana.

Com base na referida ressalva e antes de dar sequência à tese por meio do desenvolvimento do quarto e último capítulo, em que reflito sobre a relação entre o amor e a morte a partir da figuração da Afrodite ctônica em Marguerite Duras – Afrodite esta que não remonta a Vênus mascarada de Lacan, mas sim à interface feminina do espelho de Medusa –, desvio-me na próxima seção em direção a uma breve especulação acerca da historicidade filosófico-cristã da libido e da sua relação com a estruturação da matriz heterossexual do amor moderno. A análise que segue decorre de uma intuição interpretativa incitada pela afirmação foucaultiana de que a libido é “originariamente fálica.” (FOUCAULT, 2018, p.337, minha tradução)

### 3.5.3 Breve reflexão sobre a libido

Como explica Foucault, a libido de acordo com Agostinho é “a forma involuntária do movimento que faz do sexo o sujeito de uma insurreição e o objeto do olhar. Visível e imprevisível ereção. Notemos, é claro, o fato de que a *libido* assim concebida se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino, suas formas e suas propriedades. Ela é originariamente fálica.” (FOUCAULT, 2018, p.337, minha tradução) Mais precisamente, esse movimento involuntário e vergonhoso é o castigo que se segue da desobediência de Adão e Eva em relação à vontade divina. Conforme Foucault, a desobediência originária foi castigada com a imputação do involuntário à vida humana, de modo que por terem desobedecido a Deus, homens e mulheres estão condenados a desobedecerem a si mesmos e tal desobediência a si se manifesta a partir do movimento involuntário da libido. Quando Adão e Eva desobedecem a Deus, comendo o fruto que lhes fora proibido, a graça que revestia seus sexos e que impedia a propulsão da libido sai de cena. Nas palavras de Foucault:

Não se pode imaginar que os humanos eram cegos antes do pecado. (...) Eles podiam, então, ver seus próprios corpos. Mas se deve admitir que, com efeito, eles voltavam seus olhares ao sexo? Não, pois o sexo estava recoberto pela “vestimenta da graça” – vestimenta que fazia com que, por um lado, seus membros não se revoltassem contra suas vontades e com que, por outro lado, conseqüentemente eles não prestassem atenção e não se preocupassem em conhecer aquilo que esta vestimenta poderia esconder. Mas, em razão da falta e da graça que se retira, o castigo aparece: é a “desobediência em troca”, a reprodução física, no corpo e mais precisamente no sexo, [que castiga] a vontade humana pela insurreição, a vontade através da qual o homem contrariou Deus. (...) Sob o regime da graça, a desatenção do olhar e o uso voluntário do sexo estavam ligados, fazendo com que este fosse visível sem o risco de ser nu. A queda, pelo contrário, articula a atenção do olhar ao involuntário do movimento (...). O sexo é para o homem o que o homem é para Deus: um rebelde. (*Ibidem.*, p.336, minha tradução)

Esta rebeldia é original e manifestadamente masculina, já que a ereção é visível no homem, mas secreta na mulher. De acordo com Agostinho, tal que interpretado por Foucault: ““A mulher não ocultou um movimento visível; o que o homem experimenta, ela também o experimenta, mas de uma maneira mais secreta.”” (FOUCAULT, 2018, p.337, minha tradução) Então, a libido também é experienciada pela mulher, contudo, diferentemente do homem, ela a vivencia de forma mascarada, isto é, somente aquele que tem o falo a vivencia descarada ou desmascaradamente. Portanto, a vergonha da mulher



se manifesta por meio da libido do homem, ou ainda, na medida em que ela provoca a libido no homem. Nesse sentido, “a mulher oculta isto que provoca o movimento que o homem deve esconder; e o homem deve ocultar isto que provoca o movimento escondido na mulher.” (*Ibidem.*) A libido da mulher é concebida em relação à libido do homem, ou melhor, ela é reduzida àquilo que causa a libido masculina e àquilo que é causado pela libido masculina. Foucault parece apontar aqui os primórdios da emergência estrutural da era psicanalítica, a qual metonimicamente simboliza o homem e a mulher pelo Falo. Existem dois aspectos das discussões psicanalíticas que parecem remontar à libidinização do sexo em Agostinho. Trata-se, em primeiro lugar, da concepção freudiana de que a libido é masculina e, a partir disso, que a masculinidade se atrela à atividade e a feminilidade à passividade. Como diz Butler, “a libido-como-masculina é a fonte a partir da qual se presume advir toda possibilidade sexual.” (BUTLER, 2002, p.68, minha tradução) Contudo, ao interpretar Freud, Sarah Kofman alerta que, a princípio, a atribuição da libido ao masculino consiste em uma mera convenção, ou seja, não podemos reduzir o sentido psicanalítico da libido-como-masculina ao sentido biológico do masculino. Kofman explica que, para Freud, trata-se:

(...) aí de uma pura assimilação “nominal”, convencional, que ele não levou em consideração; às vezes ele próprio parece operar esta assimilação, mas neste caso ele não identifica a atividade à masculinidade e sim, ao contrário, a masculinidade à atividade, o que deixa, portanto, às mulheres a possibilidade de serem também “masculinas” na medida em que ativas: não há necessidade alguma, Freud sublinha, para que a masculinidade no sentido de atividade seja vinculada à masculinidade no sentido biológico do termo (que indica a presença no indivíduo das glândulas espermáticas) mesmo que geralmente venha a ser o caso. É no sentido em que masculino significa ativo que Freud afirma (o que sempre rendeu numerosos contrassensos) – e isto por pura convenção – que a libido é “masculina” (...). (KOFMAN, 1980, minha tradução)

Esta ressalva de Kofman em relação à psicanálise freudiana se baseia no texto *A feminilidade*, de 1933, no qual Freud diz que “há apenas uma libido, que é posta a serviço tanto da função sexual masculina como da feminina. A ela mesma não podemos atribuir um sexo; se, seguindo a equiparação convencional de atividade e masculinidade, quisermos denominá-la ‘masculina’, não podemos esquecer que ela também representa impulsos com metas passivas.” (FREUD, 2010, p.84) Kofman mostra que esta afirmação freudiana mitiga o falocentrismo do texto *A organização genital infantil*, de 1923, onde Freud “clama o ‘primado do falo’, a indiferenciação sexual originária a favor do falo, a

qual separa mais fortemente os sexos e os gêneros.” (KOFMAN, 1980, p.185, minha tradução) Em *A organização genital infantil*, Freud afirma que apenas “ao se completar o desenvolvimento, na época da puberdade, a polaridade sexual coincide com *masculino* e *feminino*. O masculino reúne o sujeito, a atividade e a posse do pênis, o feminino assume o objeto e a passividade. A vagina é então estimada como abrigo do pênis, torna-se herdeira do ventre materno.” (FREUD, 2011a, p.155) De acordo com Kofman, “tais são as últimas palavras do texto mais ‘falocrata’ de Freud, se estas não são, em definitivo, as últimas palavras do próprio Freud.” (KOFMAN, 1980, p.186, minha tradução) Além disso, o segundo aspecto que parece remontar à libidinização do sexo em Agostinho corresponde à teoria de Lacan que estabelece a diferença entre ter o Falo e ser o Falo. Esta diferenciação parece se articular à concepção cristã e à concepção freudiana de que a libido é originariamente fálica ou masculina. Tanto no caso de Freud quanto no de Lacan a libido feminina é concebida em relação à masculina. Por um lado, como mostra Kofman, a libido feminina é entendida como a inveja do pênis por parte da mulher na teoria freudiana, “pois se esta inveja implica a ausência do pênis e a castração da mulher, ela também é a afirmação de que o pênis do homem permanece intacto. A inveja do pênis por parte da mulher tranquilizaria então também o homem contra a angústia em relação à castração.” (*Ibidem.*, 1980, p.101, minha tradução) Por outro lado, como explica Butler a propósito da mascarada em Lacan, a libido feminina é concebida como a simulação do Falo, pois “como a mulher pode ‘parecer’ ser o Falo, a falta que incorpora e afirma o Falo? Conforme Lacan, isto é feito através da mascarada, o efeito de uma melancolia que é essencial à posição feminina enquanto tal.” (BUTLER, 2002, p.59, minha tradução) No texto *A significação do falo*, de 1958, partindo da teoria freudiana sobre a inveja do pênis, Lacan diz que, na comédia heterossexual, a mulher provoca o movimento libidinal no homem – aquele que, no cristianismo, deveria ser escondido – quando oculta a falta do Falo ao parecer ser o Falo e o homem, por sua vez, incita o movimento libidinal na mulher – aquele que, no cristianismo, era vivido secretamente – porque tem o Falo. Vejamos:

Essa experiência do desejo do Outro, a clínica nos mostra que ela não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem. É esse o momento da experiência sem o qual nenhuma consequência sintomática (fobia) ou estrutural (*Penisneid*) que se refira ao complexo de castração tem efeito. (...) Mas, atendo-nos à função do falo, podemos apontar as estruturas a que serão submetidas as relações entre os sexos. Digamos que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se repostarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um

lado, dar realidade ao sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas. E isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter para, de um lado protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos. Até o limite do ato da copulação, na comédia. (LACAN, 1998, p.701)

Butler aponta que, por meio desta descrição, Lacan explica qual é a posição da mulher na comédia heterossexual: “a mulher para quem a ‘falta’ é característica e, por conseguinte, a máscara é necessária e, em um sentido não especificado, a proteção também.” (BUTLER, 2002, p.60, minha tradução) Portanto, talvez possamos afirmar que sob o regime da concupiscência, mencionado acima a partir de Foucault, o movimento da libido na mulher é mascarado porque secreto, ou seja, como ela não tem o falo, a sua libido não é completamente visível. Diferentemente, sob o regime da castração, ou melhor, do complexo de castração, a mulher precisa mascarar o fato de que ela não tem o Falo e, sendo assim, simulá-lo sob a forma do parecer ser. Neste caso, aparentemente a mulher não deve mais ocultar o seu segredo libidinal – já que não se trata de controlar o incontrollável como no cristianismo –, mas manifestá-lo através da máscara conforme a qual ela é aquilo que o homem tem, pois somente assim a mulher cumpriria o seu papel na comédia heterossexual, isto é, somente assim ela resolveria a sua demanda por amor. A máscara é a estratégia que ajusta a mulher à matriz do desejo heterossexual: como indica Butler acerca de Lacan, a máscara fálica garante à mulher heterossexual o desejo do homem e, ao mesmo tempo, evidencia que a homossexualidade feminina se segue do desapontamento heterossexual. Dito de outro modo, para Lacan a máscara da mulher homossexual continua sendo fálica, ou seja, ela continua a mascarar o Falo e o desejo pelo Falo, mesmo que a lésbica recuse o signo do desejo do Falo, a saber, o pênis. (LACAN, 1998, pp.62-64; *Idem.*, 2010, p.306-307)<sup>191</sup> Na tese, não pretendo deslindar os pormenores das possíveis relações entre a libidinização do sexo em Agostinho e a estruturação fálica do amor na psicanálise, dado que tal mapeamento dependeria de mais pesquisas em torno de Agostinho, mas também em torno de Freud e de Lacan. Contudo,

---

<sup>191</sup> Butler replica a esta “constatação” lacaniana ao se perguntar o seguinte: “Se Lacan presume que a homossexualidade feminina se segue de um desapontamento heterossexual, como a observação o teria mostrado, não seria igualmente claro observar que a heterossexualidade se segue de um desapontamento homossexual? É a máscara da mulher homossexual que é observada e, se for o caso, qual expressão claramente legível evidenciaria tanto o ‘desapontamento’ e a ‘orientação’ quanto o deslocamento do desejo em relação à (idealizada) demanda por amor?” (BUTLER, 2002, p.63, minha tradução; cf. também a nota 177 da presente tese)

a partir das indicações mencionados acima, somos capazes de perceber que o falocentrismo tem raízes cristãs e que a estruturação do amor heterossexual depende, em certa medida, do entrelaçamento histórico-filosófico entre o cristianismo e a psicanálise. Ademais, somos capazes de perceber que a mulher sempre esteve reduzida a uma máscara que lhe fora imputada de fora, por fora e por outros, visto que “*ser o Falo é ser significada pela lei patriarcal, tanto como seu objeto quanto como seu instrumento e, em termos estruturalistas, como o ‘sinal’ e a promessa de seu poder. Por conseguinte, como o constituído ou significado objeto de troca através do qual a lei patriarcal expande o seu poder, diz-se que mulheres são o Falo, isto é, o emblema de sua contínua circulação.*” (BUTLER, 2002, p.58, minha tradução)

Com efeito, não se pode negar que a libidinização do amor parece remontar ao estoicismo de Cícero, o qual possivelmente teria influenciado a libidinização cristã do sexo. Nas últimas fases do estoicismo, o desejo passa a assumir a centralidade da ação no que tange às discussões éticas. Como explica Foucault, no último estoicismo “já se pode ver de que maneira a questão do mal começa a trabalhar o antigo tema da força, de que maneira a questão da lei começa a desviar o tema da arte e da *tékhnē*, de que maneira a questão da verdade e o princípio do conhecimento de si desenvolvem-se nas práticas da ascese.” (FOUCAULT, 2011b, p.72) A libidinização do amor em Cícero consiste em uma pista encontrada por Foucault que nos permite delinear um dos aspectos deste deslocamento entre a ética pagã e a moral cristã. Ao pesquisar a camisa 1 da caixa 23, intitulada “Notes de la fin de sa vie pour ses derniers livres”, disponível no acervo Michel Foucault NAF 28730 da *Bibliothèque Nationale de France*, deparei-me com algumas anotações de Foucault sobre a cura da libido em Cícero. No estoicismo, como pudemos perceber, não há ainda um regime do sexo, isto só começaria a acontecer com a entrada em cena do cristianismo. (*Idem.*, 2018 p.21, minha tradução)<sup>192</sup> Talvez seja por este motivo que, na passagem citada no referido manuscrito de Foucault, vemos Cícero problematizar a libido em relação à paixão amorosa e não em relação à ereção do homem perante a mulher, como é o caso de Agostinho. Foucault cita no latim a passagem XXXV do quarto livro das *Tusculanas* de Cícero e lhe propõe uma tradução.<sup>193</sup> A partir deste

<sup>192</sup> Sobre a peculiaridade do estoicismo no que se refere às discussões acerca do amor, cf. a subseção 1.3.1 *O estoicismo: do amor à amizade* do primeiro capítulo da tese.

<sup>193</sup> A tradução de Foucault não será literalmente reproduzida aqui, já que se trata da tradução do latim para o francês. Entretanto, traduzimos Cícero com base na versão de Foucault, que diz: “*Para curar a libido: ‘XXXV. Quando, então, você encontra um louco deste tipo, para trabalhar com seu tratamento, você deve*

trecho pode-se notar a emergência da necessidade moral que prescreve a depuração dos desejos amorosos, embora ainda não haja, como no cristianismo, uma discussão sobre o regime do sexo. Além disso, faz-se importante sublinhar que a imagem do falo não está presente na explicação de Cícero acerca da libido amorosa. Parece, portanto, que a imagem do falo só passará a figurar a libido a partir de Agostinho e que talvez exista uma relação entre o vigor do regime do sexo e o falocentrismo, de modo que resistir ao falocentrismo, estanciado na lei patriarcal, consiste em se desviar das prescrições morais que transformam o sexo em um regime. Dito isto, passo ao próximo capítulo a fim de verificar de que maneira o amor durassiano, caracterizado pela Afrodite ctônica, cuja interface medúsica nos reenvia à relação arcaica dos amantes com a morte, desarticula a lei patriarcal e o poder do Falo. A Afrodite de Duras não porta a máscara fálica, tal que a Vênus-Lolita de Lacan: diferentemente, ela porta a máscara de Medusa. Nesse sentido, a mitologia durassiana combate, em certa medida, a mitologia patriarcal da psicanálise, pois a máscara de Medusa marca, como Sarah Kofman nos deixa perceber, a autossuficiência e a indiferença da mulher em relação ao Falo. O amor afrodisíaco das mulheres medúsicas possui uma dimensão melancólica que não se deve à ocultação e nem mesmo à manifestação mascarada do Falo, mas sim à afirmação de que por trás dos reflexos de Medusa não há nada – nem a falta e nem o desejo que nela deveria se estruturar.

---

lhe representar o quão ridículo e insignificante é o objeto de desejo; com qual facilidade ele pode compensar este desejo em outras coisas ou ficar sem ele por completo. Você deve tentar lhe incitar qualquer outro gosto, estimulá-lo aos negócios, fazê-lo trabalhar. Finalmente, você deve fazê-lo mudar de rotina, como um doente em convalescença muda de ares. Alguns também dizem que como uma unha expulsa a outra, deve-se, para destruir uma antiga inclinação, inspirar-se em uma nova. Mas o principal é fazer com que um homem apaixonado sinta em qual abismo ele se precipita. Pois, de todas as paixões, esta é a que mais chama atenção. Colocando à parte as devassidões, as intrigas, os adultérios, os incestos e todas as outras formas torpes, sem mencionar aqui os excessos em que o amor se porta com todo o furor, não há em seus efeitos mais ordinários, que concebemos como se nada fossem, uma agitação de espírito que é lamentável e vergonhosa?” (CICERO, *Tusculanae Disputationes*, IV. XXXV; para a versão em latim, cf. CICERO, 1918, 4.35)

« Si j'avais à écrire ici un livre de morale, il aurait cent pages et quatre-vingt-dix-neuf seraient blanches. Sur la dernière j'écrirais : Je ne connais qu'un seul devoir, et c'est celui d'aimer. »

(Albert Camus – *Carnets I*)



## CAPÍTULO 4

### LOVE KILLS

#### 4.1 NO QUE A DOENÇA DA MORTE É MORTAL?

No presente capítulo problematizo o amor a partir dos entrecruzamentos furtivos e transhistóricos entre o apanágio polêmico do erotismo, como interpretado por Jean-Pierre Vernant no texto “Figures féminines de la mort en Grèce” (VERNANT, 2011, pp.131-152), e o caráter transformador dos vínculos amorosos que irrompem na espontaneidade dos encontros insurgentes, os quais se opõem, de acordo com Marguerite Duras no *récit* intitulado *A doença da morte*, aos direitos e deveres promulgados na instância da socialização, ou seja, às relações condicionadas ao contrato. Mais precisamente, nesta seção tento apontar (1) a relevância do amor para a Antiguidade arcaica, tanto no que se refere ao enfrentamento da efemeridade própria à vida humana, quanto no que tange à busca por distinção mediante a realização da bela morte, e (2) a importância e a urgência de se pensar, na contemporaneidade, o amor como um ato que se atrela à potencialidade ético-política da existência, cuja estetização se cumpre pelo abandono em relação àquilo que insiste em permanecer o mesmo. Interessa-me ressaltar, através das fendas entreabertas pela história, modos de amar que resistem às caracterizações narcísicas da alteridade, para as quais o Outro impõe uma maneira determinada de ser ao invés de encetar e assegurar diferentes estilos de vida. (*Ibidem.*, pp. 169-171) Gostaria de dar ensejo à compreensão do amor ou da amizade que possui raízes guerreiras e profanas, isto é, do amor precário e paradoxal, dado que “no mito e na literatura grega, o amor e a morte eram aspectos do mesmo poder.” (VERMEULE, 1979, p.159) Os entrelaçamentos filosófico-literários que tento desenrolar neste texto são, de fato, incomuns. Eles surgiram do interesse em interpretar as análises que Maurice Blanchot dedica em “*La communauté des amants*” (BLANCHOT, 2012, pp.50-93) ao supracitado *récit* de Duras:

Eu introduzo aqui, de uma maneira que pode parecer arbitrária, páginas escritas sem outro pensamento a não ser aquele de acompanhar a leitura de um *récit* bastante recente (mas a data não importa) de Marguerite Duras. Sem a ideia clara, em todo caso, que este *récit* (...) me reconduziria ao pensamento, perseguido alhures, que interroga nosso mundo – o mundo que é nosso por não ser de ninguém (...). (*Ibidem.*, p.51, minha tradução)

A partir da obra de Duras, Blanchot nos conduz a uma caracterização muito peculiar do amor, a qual parece corresponder a uma alternativa crítica à exigência comunitária que se impõe ao si mesmo e a cada um de nós.<sup>194</sup> Exigência que nos assombra mesmo quando fazemos questão de esquecê-la, isto é, a exigência que nos incita a continuamente questionar a guerra, o amor e a morte, figuras atreladas ao mito ou à laicização<sup>195</sup>, concerne às atitudes e aos conceitos que permitem refletir e recriar os vínculos entre o si mesmo, os outros e o mundo. Blanchot nos faz perceber, através de sua interpretação de *A doença da morte*, um modo de se relacionar com os outros que resiste às formas pelas quais estamos habituados a experimentar a vida em comunidade. Deparamo-nos com a possibilidade de construir grupalidades efêmeras e livres, por meio de ações que não decorrem da aplicação detalhada de um projeto político ou da adequação funcional a um contrato protegido pelas instituições que racionalizam a moral, de maneira a transformar a ética em código e o desejo pelo outro em dever e gratidão social. Para Blanchot a comunidade atenua a exigência que lhe é própria quando se submete à tradição que condiciona e delimita a exposição entre os amantes, ou seja, quando se submete à cultura que reduz o amor às experiências hierárquicas atinentes ao liame conjugal e familiar. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que os laços sagrados e jurídicos da socialização mitigam o potencial transformador e resistente do amor ou da amizade, apagando sua dimensão comunitária, a qual em nada se confunde com o desejo por uma fusão unitária e fraternal.

---

<sup>194</sup> Quando penso em uma *alternativa crítica* às formas de socialização que vigoram na sociedade e na cultura, refiro-me à concepção foucaultiana de “crítica”. De acordo com Foucault, a crítica diz respeito a uma “inquietude em relação a maneira de governar. (...) parece ser praticamente deste lado que podemos localizar isto que chamaríamos de atitude crítica. Em face e como contrapartida, ou ainda como simultaneamente parceira e adversária das artes de governar, como maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar para elas uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar a estas artes de governar ou, em todo o caso, de deslocá-las à título de reticência essencial, mas também, e da mesma maneira, como linha de desenvolvimento das artes de governar, (...) uma espécie de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar, etc., que eu simplesmente chamaria de a arte de não ser governado ou ainda de a arte de não ser governado assim e a este preço.” (FOUCAULT, 2015b, p.37, minha tradução)

<sup>195</sup> A laicização corresponde ao processo de afastamento sociocultural da religião em relação à política, tal como descrito por Vernant em *Les origines de la pensée grecque*: “A dessacralização de todo um plano da vida política tem por contrapartida uma religião oficial que tomou suas distâncias em relação aos negócios humanos e que não mais se engajou de forma direta com as vicissitudes da *arché*. No entanto, quaisquer que sejam a lucidez dos chefes políticos e a sabedoria dos cidadãos, as decisões da assembleia portam sobre um futuro que permanece fundamentalmente opaco e sobre o qual a inteligência humana não pode apreender tudo. É, então, essencial se assegurar do controle, na medida do possível, através de outras maneiras, que colocam em operação não mais os meios humanos, mas a eficácia do rito. O ‘racionalismo’ político que preside as instituições da cidade se opõe, por certo, aos antigos procedimentos religiosos de governo, mas sem, todavia, excluí-los de forma radical.” (VERNANT, 2013, pp.63-64)

De acordo com Duras somente a experiência plural poderia livrar alguém da apatia social que se efetiva através da articulação entre fidelidade fraternal, culpabilidade e gratidão.<sup>196</sup> A socialização, em distinção à sociabilização, parece concernir aos vínculos que se dão segundo um formato fraternal. As associações fraternais são, aos olhos de Duras, bastante perigosas porque se estabelecem mediante a máxima neutralização da paixão entre o si mesmo e os outros. A dissipação da paixão se deve ao ofuscamento das diferenças que excitam a curiosidade e o desejo de amar alguém. O amor deixa de ser erótico e passa a ser fraternal quando a relação adquire um caráter fusional, isto é, quando a grupalidade se transforma em unidade. Sendo assim, o amor se torna um jogo de poder que, ao ser legitimado por contratos sacro-jurídicos, impede o dinamismo libertário das paixões. Para Duras a confraternização não constitui a experiência comunitária, pois esta dependeria de uma “espécie de queimadura, de incêndio, de golpe mortal” que não é vivenciado no contexto do companheirismo articulado à irmandade. (DURAS & GAUTHIER, 1988, p.35) A distinção entre o si mesmo e os outros, no que tange à fraternidade, é aniquilada à medida que as paixões são constrangidas e sacrificadas em razão da vigência de uma única vontade, a qual pode ser justificada tanto pela figura de Deus, do Homem racional, do Estado e do Falo, quanto por qualquer pessoa que espera encontrar no amor a fidelidade, a gratidão e a culpabilidade, comportamentos que caracterizam a reverência e não o amor. A apatia social se realiza através do exercício da possessividade e da heteronomia, combinação que sufoca a diferença e inibe todos os

---

<sup>196</sup> Marguerite Duras diz na ocasião de sua entrevista a Xavière Gauthier, primeiramente publicada em 1974 pelas edições *Minuit* e traduzida em 1988 com o título *Boas falas: conversas sem compromisso*: “Acho que a ligação erótica no casal era malvista, sempre foi malvista, não? (...) Era malvisto, um marido e uma mulher que eram também amantes, era malvisto. Mas ainda é malvisto. Desse ponto de vista, não progrediu. (...) Conheço um casal, entre todos esses jovens, só um, um casal de amantes, mas os outros acham isso inadmissível. (...) Você não acha que mais parece uma associação? Parece uma associação fraternal.” (DURAS & GAUTHIER, 1988, pp.34-35) Mais adiante, ao discutirem as diferenças entre a cultura asiática na qual Duras fora criada, já que crescera na Indochina francesa em uma cidade próxima de Saigon no Vietnã, e a cultura ocidental, Gauthier pergunta a Duras: “X.G – Lá existe culpabilidade, como nos cristãos? M.D – Ah, de forma alguma! X.G – Isso também é porque os cristãos pensam que são mestres de si mesmos, e que cometeram um erro que é preciso reparar. M.D – Exatamente. (...) Ainda está relacionado com a megalomania, com o orgulho, com a culpabilidade. (...) Então, havia nas moças que conheci lá...todas as minhas amigas eram vietnamitas...até os dezesseis anos, uma espécie de alegria, de alegria de viver, muito animal. X.G – Não conhecemos isso aqui. M.D – Não. Eu ia dizer uma barbaridade: era como se o estado da moça nunca tivesse sido atingido. Bem, digo uma barbaridade porque moça, aqui, é uma palavra degradada, uma palavra pejorativa. Lembro-me de uma graça, de graça quase coletiva, entende, circulante, daquelas moças que era...feita de uma espécie de estado de receptividade da natureza. Elas falavam pouco, se divertiam entre si, e recebiam a chuva, o calor, as frutas que comiam, os banhos nos rios, entende, uma receptividade muito, muitíssimo elementar, aparentemente. (...) Aquela suavidade, e também a ausência de qualquer sentimento de ciúme entre elas, ou de tristeza. Não havia tristeza, nenhuma preocupação em saber como iam viver, o que fariam.” (*Ibidem.*, pp.104-105)

sentimentos, menos o do medo. Como explica Nietzsche, “o amor deseja, o medo evita. Por causa disso, não podemos ser amados e reverenciados pela mesma pessoa, não no mesmo período de tempo, pelo menos. Pois quem reverencia reconhece o poder, isto é, o teme: seu estado é de medo-respeito. Mas o amor não reconhece nenhum poder (...).” (NIETZSCHE, 2005b, § 603, p. 256)

Com base nisso, talvez possamos acrescentar que o único poder que o amor reconhece é o que se exerce no âmbito da autarquia, pois esta incita o encantamento pela peculiaridade do outro, o qual só é capaz de se manter distinto porque se dedica ao seu próprio governo. O amor possui um caráter inoperante que implica e é implicado pela prática do domínio de si mesmo. Amar é desejar a presença daquele que se distancia pela diferença, isto é, amar o outro é amar a liberdade que o separa do idêntico, do mesmo, do único ou do universal. Desta forma, o amor não constitui obra, já que a paixão concerne a uma obstinação pelo próprio *ato* de amar e não por algo que se busca plenamente realizar ou possuir. O amor é insaciável, assim como a exigência comunitária, porquanto esta não se estabelece pela mistura total e eterna entre o si e o outro, mas pelo paradoxo relativo à proximidade que distancia, a qual complexifica as relações na medida em que as multiplica ao invés de reduzi-las à unidade da Razão. A assimetria condizente aos vínculos amorosos só pode ser garantida pela autarquia, tarefa ética que está estreitamente articulada à reflexão acerca da efemeridade atinente a si, ao outro e à própria comunidade, que, conforme Blanchot, “não precisa durar, não precisa participar de qualquer que seja a duração. (...) estranheza dessa sociedade antissocial ou dessa associação sempre prestes a se dissociar, formada por *amigos* e por *casais*.” (BLANCHOT, 2012, p.56 e 57, minha tradução)

A liberdade corresponde à soberania exercida sobre si, a qual se correlaciona ao amor e não ao governo dos outros. Por conseguinte, a liberdade seria incompatível com a solidão atrelada a uma postura possessiva, visto que desejar o outro não é subordiná-lo e reduzi-lo ao si mesmo. Diferentemente, amar é desejar agir com o outro. Conforme Duras o desejo é preponderante no que se refere ao amor porque concerne a um ato capaz de transformar o si, o outro e o mundo. O vínculo erótico diz respeito a uma experiência libertária e não a um sentimento relegado aos recônditos da introspecção e da privacidade burguesas.<sup>197</sup> Libertar-se das amarras que nos subjagam ao Outro é

---

<sup>197</sup> Como vimos anteriormente, para Foucault a modernidade negligenciaria – no que tange à ação, ao prazer e ao desejo, isto é, aos três polos que compreendem, desde a Antiguidade greco-romana, as condutas

disponibilizar-se à insaciabilidade de um amor finito que não se contenta em eternizar-se de maneira narcísica, pois a autarquia consiste em um modo de existir fadado ao movimento, ou melhor, ao fracasso filosófico da substância.<sup>198</sup> Esforçar-se em virtude da própria liberdade corresponde a esforçar-se em virtude da liberdade do outro e esta atitude abarca a morte sob o feixe da felicidade e não sob o espectro da doença. Como explica Blanchot, para Duras a morte só se faz doença (*maladie*) quando destituída de amor, já que neste caso a morte é negada e não afrontada no âmago da paixão que se aventura à obsessão pelo presente-ausente, ou seja, por aquele que veio a ser outro, na medida em que deixou de ser o mesmo:

Você pergunta a ela: No que a doença da morte é mortal? Ela responde: Naquilo em que aquele que é atingido por ela não sabe que é portador dela, da morte. E também naquilo em que ele estaria morto sem vida antes mesmo de morrer, sem conhecimento algum de morrer para uma vida. (...) Ela o olha através do verde filtrado de suas pupilas. Ela diz: Você anuncia o reinado da morte. Não se pode amar a morte se ela lhe é imposta do exterior. Você acredita chorar por não amar. Você chora

---

afetivas – tanto o ato quanto o prazer: “na fórmula grega, os ‘atos’ jogam um papel preponderante, o prazer e o desejo eram subsidiários: *ato-prazer-(desejo)*. Coloco o desejo entre parênteses porque com a moral estoica começa, eu creio, uma elisão do desejo, o desejo começa a ser condenado. (...) A ‘fórmula’ cristã, enfim, coloca o acento sobre o desejo na tentativa de suprimi-lo. Os atos devem se tornar neutros; o ato tem por único fim a procriação ou a realização do dever conjugal. O prazer é, em prática como em teoria, excluído. (...) Eu diria que a ‘fórmula’ moderna é o desejo – que é sublinhado teoricamente e aceito na prática, dado que você deve liberar o seu desejo; os atos não são tão importantes, quanto ao prazer, ninguém sabe o que ele é!” (FOUCAULT, 2001, nº 326, p.1219, minha tradução) Diante disso, talvez seja possível afirmar que Marguerite Duras subverte a “fórmula” referente à modernidade quando une o desejo ao amor, pois para ela o *desejo* é acentuado na medida em que condiz à *ação* de amar. Segundo Duras o amante é aquele que deseja amar, ou seja, ele deseja agir libertariamente com o outro, e não simplesmente liberar-se dos apetites escondidos na intimidade de uma alma doutrinada pelo cristianismo ou pela moral dos bons costumes. Com relação ao prazer, Duras afirma que este é desfrutado no contexto da paixão, tanto no que concerne ao encantamento pela distinção do outro, quanto no que se refere à inoperante tentativa de se aproximar dele: inoperante porque a aproximação, se transformadora, restabelece a diferença. Segundo Duras o amor sem paixão deve ser temido, já que este daria ensejo a um prazer higiênico e não vertiginoso: “O que se deve temer – frequente muitos jovens, só jovens – é que o amor não seja vivido, talvez seja preciso que esse tempo passe. É... bastante dramático. Talvez seja uma espécie de aposta pascalina, eles fazem amor.... fazem amor, fazem, fazem, muito. Afinal...sem... paixão...” (DURAS & GAUTHIER, 1988, p.32) Parece que para Duras o amor deixa de ser mera fruição delimitada pelos perímetros da alma e da casa, e passa a ser uma disponibilidade estético-ética e ético-política. Dito de outro modo, para Duras o amor precisa transgredir os limites da alma introspectiva e os limites privados da casa. Na entrevista concedida a Xavière Gauthier, Duras comenta o filme *Nathalie Granger*: “A casa de *Nathalie Granger* é uma casa que no fim se rompe, ela se rompe, ela é destruída. (...) Todo mundo entra. Ela é aberta e é esse pequeno acidente que faz com que a garotinha não vá mais à escola, sobre a qual não se sabe mais nada do que vai ser dela, que faz com que a casa se rompa...Ela se abre. Ah, não, eu não teria podido fazer um filme em que a casa se fechasse. Minha casa está sempre aberta.” (*Ibidem.*, p.83; cf. também o vídeo sobre o filme “Détruire dit-elle”, disponível em: <http://www.ina.fr/video/I05125289>)

<sup>198</sup> “Vocês me perguntam que coisas são idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, a sua falta de sentido histórico, o seu ódio à noção mesma de vir-a-ser, seu egipcismo.” (NIETZSCHE, “A ‘Razão’ na Filosofia”, *Aforismo 1*, 2015, p.25)

por não impor a morte. (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. VI e p. XII)

Na perspectiva de Duras a paixão é inteiramente abarcada pelo gesto do abandono. Saber abandonar é saber enfrentar a própria morte e a do outro. Com efeito, o abandono pode parecer negativo, contudo, esta atitude carrega o peso da asserção, pois, no contexto fugaz da paixão, abandonar-se é entregar-se ao outro em razão da constituição de si mesmo. Mais precisamente, o abandono de si corresponde à afirmação da peculiaridade de outrem e à aceitação da própria morte. Em contrapartida, a paixão também depende do abandono do outro. Este gesto restabelece a distância entre o si e o outro de modo a evitar que os amantes se inclinem à monotonia do mesmo, isto é, que o si seja completamente abarcado pela identidade do outro e que o outro seja solapado por uma estagnação narcísica. Abandonar o outro é aceitar a transformação ou a finitude deste com o qual o amor é experimentado. Ademais, o abandono do outro condiz à afirmação de si mesmo, ou seja, desta maneira o si se mantém leal à sua própria distinção. Logo, talvez possamos aferir que o abandono, tanto de si pelo outro quanto do outro em virtude de si mesmo manifesta o anseio insaciável pela transformação, a qual destrói a identidade idêntica a si mesma sob o bojo da autarquia. Em outras palavras, a transformação caracterizada pelo gesto do abandono não pode ser confundida nem com as mudanças frugais vinculadas à flacidez e fluidez do caráter, fenômeno característico da socialização capitalista, e nem mesmo com a renúncia a si atrelada aos parâmetros do ascetismo cristão, atravessado pela confraternização. Assim, a dinâmica do abandono entrecruzaria estética, ética e política porque reuniria criação, desejo e ação.<sup>199</sup> Para Duras o amor é um esforço que busca enfrentar e afirmar a mórbida condição da vida através da resistência em relação à eternização das verdades sobre o belo, o bem e a verdade. Parece ser neste sentido que Blanchot nos diz o seguinte a propósito de *A doença da morte*: “E não é

---

<sup>199</sup> Jean-Luc Nancy parece corroborar, em certa medida, o ponto de vista de Marguerite Duras tanto no que se refere ao gesto do abandono quanto no que tange ao vínculo, estabelecido sob a chave do erotismo entre estética, ética e política: “a ‘literatura’ não designa aqui isto que esta palavra ordinariamente indica. Trata-se, com efeito, do seguinte: há uma *inscrição* da exposição comunitária e esta exposição, como tal, só pode se inscrever, só pode se oferecer por meio de uma inscrição. Não são unicamente e nem mesmo de início a literatura amorosa e a literatura ‘literária’ que estão em jogo, mas somente a inoperância da literatura: a ‘comunicação inoperante’, seja literária ou filosófica, científica, ética, estética ou política. (...) Que a obra seja oferecida à comunicação quer dizer que ela seja efetivamente *oferecida*, ou seja, apresentada, proposta e abandonada sobre o limite comum no qual os seres singulares se partilham. É preciso que a obra, desde que ela é obra, no instante de seu acabamento – isto é, também, desde seu projeto, e na sua textura mesma – seja abandonada a este limite.” (NANCY, 1999, pp.96-97 e p.182, minha tradução) Por exemplo: “A febre do desenho, a febre da arte em geral nasce do desejo frenético de conduzir a forma até o seu limite, até o contato com o informe, como a febre erótica conduz os corpos aos limites de suas próprias formas.” (*Idem.*, 2009, p.99, minha tradução)



preciso ao menos acrescentar que amar é certamente ter em vista somente o outro, não enquanto tal, mas como o único que eclipsa todos os outros e os anula? Daí que a desmedida seja sua única medida e que a violência e a morte noturna não possam ser excluídas da exigência de amar.” (BLANCHOT, 2012, p.76, minha tradução)

#### 4.1.1 Por um erotismo afrodisíaco

Blanchot mostra que o amor, tal como concebido por Duras, possui um apanágio polêmico e fatal que remonta aos gregos, mais precisamente, a Afrodite. Porém, a Afrodite que percorre a literatura de Duras não corresponde a Afrodite celeste ou urânia, e nem mesmo a Afrodite terrestre ou pandêmia, como celebrenemente caracterizadas por Pausânias no *Banquete* de Platão.<sup>200</sup> De modo geral, Pausânias relata que existem duas formas de amar e que ambas podem se tornar repudiáveis se forem exercidas em detrimento dos propósitos que lhes são próprios.<sup>201</sup> A Afrodite urânia – deusa que

---

<sup>200</sup> Conforme Blanchot, no referido *récit* de Duras aquela que anuncia a doença da morte ao homem que tenta, mas não consegue amar, é Afrodite: “não a Afrodite celeste ou urânia que só se satisfaz com o amor das almas (ou dos garotos), nem a Afrodite terrestre ou popular que ainda quer os corpos e até mesmo as mulheres, a fim de que, por elas, um outro seja gerado; nem somente uma, nem somente outra; mas você é ainda uma terceira, a menos nomeada, a mais temida e, por causa disso, a mais amada (...)” (BLANCHOT, 2012, p.76, minha tradução) O temor vinculado a Afrodite que permeia o erotismo de Duras não se refere ao medo atrelado à reverência, tal como descrito por Nietzsche. A reverência é incompatível com o amor, pois gera aquela espécie de medo-respeito que nos impede de agir em virtude da nossa própria transformação ética. Em outras palavras, o medo incitado pela reverência impede o movimento do si mesmo e acaba por estagnar a sua identidade nos confins da substância. Já o temor vinculado a Afrodite de Duras, o qual confina com o amor, diz respeito ao assombro em relação à finitude que nos abarca e que condiciona a realidade de nossas relações, as quais estão sempre prestes a se desfazer na efemeridade da vida no presente. O temor afrodisíaco não é restritivo ou impeditivo, mas antes instigador, na medida em que astuciosamente medúscico. Ele desperta em nós a curiosidade em relação ao novo, ao desconhecido, ao outro que se distingue do si. Nesse sentido a paixão pode ser entendida como um ato corajoso que, incitado por um misto de amor e temor, impele-nos à experiência da diferença.

<sup>201</sup> No *Banquete*, Pausânias começa a discursar: “(...) primeiramente eu direi qual *amor* deve ser admirado, para em seguida louvá-lo com a dignidade sagrada. Por certo, todos sabemos que não há Éros sem Afrodite; se houvesse apenas uma Afrodite, haveria apenas um Éros. Mas como há duas delas, então deve haver dois *amores*. E como não existiriam duas deusas? A mais velha, não tendo mãe, é filha de Urano e nós a chamamos de Urânia, a celeste. A mais nova, filha de Zeus e de Dione, é chamada de Pandêmia, a popular. É forçoso, então, que o *amor* que a acompanha seja corretamente chamado de Pandêmio, ou popular, enquanto o *amor* que acompanha a primeira seja chamado de Urânio, ou celeste. Todos os deuses devem ser louvados, mas em consideração à distinção daquilo que lhes cabe. Cada ação se apresenta da seguinte forma: até que seja praticada, ela não é nem bela e nem desprezível. Tomemos, por exemplo, aquilo que estamos fazendo agora – bebendo, cantando e conversando –, estas ações não são em si mesmas belas, mas é da ação, da forma pela qual é praticada, que resulta o valor. Quando agimos bela e corretamente, então a ação se torna bela, por outro lado, quando agimos incorretamente, a ação se torna desprezível. O mesmo acontece com o ato de amar, pois o *amor*, não sendo em si mesmo belo ou desprezível, nem sempre é digno de admiração, somente o é digno aquele que ama belamente.” [(...) πρῶτον μὲν Ἐρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινέειν, ἔπειτα ἐπαινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ. πάντες γὰρ ἴσμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη. μᾶς μὲν οὖν οὐσης εἷς ἂν ἦν Ἐρως· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστὸν, δύο ἀνάγκη καὶ Ἐρωτε εἶναι. πῶς δ' οὐ δύο τὸ θεά; ἢ μὲν γέ που πρεσβύτερα καὶ ἀμύτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἣν δὴ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα

participa apenas do sexo masculino, já que fora gerada por Urano e concebida na espuma do mar, sem uma mãe – atrela-se ao Eros que busca engendrar na alma dos outros os valores eternos. (VERNANT, 2011, p.164) Já a Afrodite pandêmia – filha de Zeus e de Dione – vincula-se ao Eros que age em vista da procriação: “Sobre o plano da vida física, o amor consiste para dois seres em engendrar um terceiro, diferente de cada um deles e que, no entanto, prolonga-os.” (*Ibidem.*) Segundo Platão, o amor celeste concerne àquele exercido entre homens na instância da filosofia, ao passo que o amor terrestre se desenrola no ambiente da casa (*oikos*) através do laço matrimonial estabelecido entre o homem e a mulher. As duas formas de amar parecem possuir um caráter unitivo ou fusional que se articula à busca pela identificação entre os homens e o divino. Por um lado, a prática do amor filosófico permite que o homem desvele a beleza do Todo e nela reconheça tanto a imortalidade do divino quanto a imortalidade da sua própria alma. De acordo com Vernant, este amor:

Aponta para o alto em direção ao céu, ele posiciona amante e amado na vertical, no sentido disto que constitui para os dois, no topo de seus crânios, ali onde os ossos e a pele se suturam, o único umbigo autêntico que, ao invés de conectar um ao outro, conecta-os à pátria que lhes é comum, a este lugar original do qual eles foram extirpados, ao modo de uma “planta celeste” arrancada de sua raiz para ser jogada aqui embaixo. (...) reciprocidade do fluxo amoroso que, como no decorrer de uma iniciação, arranca-o do mundo sensível, para torná-lo – ao transportá-lo ao além e vinculá-lo à sua verdadeira pessoa, no e por meio do comércio com o outro – semelhante a deus. (...) Sócrates, figura de Eros, faz-se (para os jovens) um espelho, um espelho no qual, ao olharem para eles mesmos, os amados se veem com os olhos daquele que os ama, irradiando uma outra luz, uma luz distante, aquela da Verdadeira Beleza. (*Ibidem.*, p.162 e p.164, minha tradução)

Por outro lado, o amor terrestre ou econômico possibilita que os homens se assemelhem ao divino por meio da procriação, pois a hereditariedade diz respeito a uma estratégia que imortaliza os amantes tanto no contexto sociocultural quanto no que concerne à existência material. Em outras palavras, a imortalização terrena se vincularia

---

Διὸς καὶ Διώνης, ἣν δὴ Πάνδημον καλοῦμεν. ἀναγκαῖον δὴ καὶ Ἑρωτα τὸν μὲν τῇ ἐτέρᾳ συνεργὸν Πάνδημον ὀρθῶς καλεῖσθαι, τὸν δὲ Οὐράνιον. ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεούς, ἃ δ' οὖν ἑκάτερος εἴληχε πειρατέον εἰπεῖν. πᾶσα γὰρ πρῶξις ὧδ' ἔχει· αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά. οἷον ὁ νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ἄδην ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδὲν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῇ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν. οὕτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστι καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν.] (PLATÃO, *O Banquete*, 2011, 180.d.1-181.a.6, minha tradução)

tanto à criação de ritos fúnebres, que estimulam a memorização coletiva de determinada pessoa, quanto à filiação, a qual manifesta o sucesso do casamento. (VERNANT, 2011, p.164) O prolongamento da vida dos amantes se perfaz na medida em que estes efetivamente subsistem como partes constituintes de seus descendentes. O matrimônio posiciona os amantes na horizontalidade, contudo, este arranjo não impede que o olhar se volte para o céu. Para Platão o amor material precisa ser vivido, pois é por meio dele que o homem progride em direção à experiência do Belo. Nesse sentido, é necessário que o amor terreno seja parametrizado pelo amor celeste, isto é, a alma deve orientar o corpo, de maneira a engendrar a fusão entre o *logos* humano e o *logos* divino. Perspectivamos no platonismo uma escatologia perpendicular, a qual abarca a fusão horizontal entre homens e mulheres na esfera econômica, e a subsequente fusão vertical entre os homens e o divino. Esta escatologia parece repercutir em certa configuração social e cósmica que transforma o homem no porta-voz da mulher, já que as mulheres conheceriam a si mesmas, interviriam na sociedade e se vinculariam ao divino por intermédio dos olhos e dos atos do marido.<sup>202</sup>

Sendo assim, Marguerite Duras não recupera as concepções platônicas de Afrodite, pois para ela o amor afrodisíaco não se atrela ao exercício transcendental da razão e nem mesmo à exigência procriadora. Mais precisamente, Duras parece se afastar destas duas figurações de Afrodite porque ambas manifestam um posicionamento filosófico em relação à morte que não concerne ao enfrentamento da finitude, isto é, o amor celeste e o terrestre se constituem como estratégias que dissipam a morbidez própria à existência. Platão estaria interessado em atribuir a imortalidade à alma humana e a infinitude à materialidade do mundo através da prática de um amor que se eterniza na fusão com o divino ou na geração da unidade matrimonial. Talvez possamos admitir que, aos olhos de Duras, a trama afrodisíaca elaborada por Platão ofusca a distinção entre os amantes na medida em que impõe o predomínio da igualdade universal sobre o da liberdade de ser diferente, dado que a unidade entre o *logos* humano e o *logos* divino dependeria da experiência da simetria erótica. Esta, por sua vez, parece decorrer da desarticulação entre o amor e o conflito guerreiro (*éris*), o qual é capaz de restabelecer a distância entre os amantes que se aproximam avidamente. Ademais, Platão purificaria o desejo ao condicioná-lo à sabedoria e à filiação, já que o olhar que desperta a atração entre os amantes seria estimulado pela vontade de desvelar a essencialidade da

---

<sup>202</sup> Para uma breve reflexão acerca do papel das mulheres na *República* de Platão, cf. a nota 163 do terceiro capítulo da presente tese.

identificação entre o *logos* humano e o *logos* divino, bem como pelo desejo de prolongar-se no plano físico. Em outras palavras, o amor platônico se fundamenta na razão, já que o amante é aquele que deseja conhecer e procriar ao invés de simplesmente amar. Neste contexto, a experiência do prazer se torna irrelevante tanto para as relações pederásticas quanto para as matrimoniais, visto que o amor não instaura vínculos passionais, mas sim especulativos, contemplativos e geracionais.

Suponho também que, para Duras, as figuras platônicas de Afrodite desencadeariam uma organização sociocultural que reduziria a mulher à procriação e às ocupações na instância da casa, pois, segundo Platão, a potencialidade filosófica de Afrodite seria masculina, já que o amor celeste é fecundado e gerado patriarcalmente. De fato, Duras não está interessada neste tipo de trama social, a qual repercute na hodierna correlação entre a socialização doméstica e a socialização pública. Segundo Duras, tanto as associações contratuais que estabelecem a vida privada quanto as que engendram o espaço público enclausuram os amantes, de maneira a frustrar o erotismo necessário à exposição comunitária. Sem dúvida, para Duras a mudança deste arranjo social, que continua a reduzir as mulheres ao matrimônio e à maternidade, dependeria da destruição das fronteiras que instituem as propriedades e às copropriedades concernentes a Afrodite doméstica e a Afrodite pública. Dito de outro modo, a desconstrução das chagas incrustadas na alma e no corpo das mulheres decorreria da negação relativa às tarefas que se atrelam a estes dois hemisférios da confraternização. Para Duras, romper com a casa é romper com a constituição das associações materno-conjugais que se justificam sacra e judicialmente. A insurreição contra os estigmas vinculados à mulher depende de uma transmutação ética que seja capaz de dismantelar a dinâmica das funcionalidades sociais, as quais estabelecem direitos e deveres a todos que se atrelam aos outros através do contrato. Ora, destruir a casa corresponde a destruir o casamento, a família, Deus e o Estado, ou melhor, corresponde a abandonar os modos de vinculação que, ao invés de responderem à exigência por comunidade, contrariam-na mediante a busca por saciar o insaciável, por eternizar o efêmero e igualar o distinto:

Como...Como fazer... Não é que..., que seria preciso que a mulher saísse, entregue ao exterior, como o homem. Na minha opinião não é esse o problema...bem, o problema é na minha opinião, como impedir uma mulher de limpar uma mesa suja, como impedir uma mulher de lavar a louça quando a louça está suja, como impedir uma mulher de dar de comer a uma criança? (...) É aí que a passividade deveria ter-se exercido de imediato. (...) as pessoas que denunciam uma porção de coisas pedem que se passe a uma ação política, enquanto a primeira

coisa a fazer seria abster-se dela. Dizer às pessoas antes de mais nada, antes dos programas: “Não paguem o telefone, roubem nas lojas, não comprem mais carros, não votem mais, não paguem mais impostos.” Mas que fôssemos milhões a agir assim. (...) Sonho com um programa político inteiramente negativo, assim. (...) Depois do golpe fascista no Chile, com a raiva que todos nós sentíamos, sonhei isto: era de manhã, em Santiago, com os tanques de Pinochet, a tropa armada, tudo em seus lugares como de costume, e a cidade vazia. Mais ninguém. Durante a noite a cidade tinha se esvaziado. Mais nenhum habitante. Santiago deserta. E vejo Pinochet e seus tanques diante desse vazio. Onde estão todos? Foram embora. (DURAS & GAUTHIER, 1988, p.75, 79, 80 e 168)

Blanchot nos explica que, para Duras, o amor propriamente afrodisíaco corresponde à exposição libertária das paixões, ou seja, à dispersão transformadora da morte. A relação entre a morte e o amor parece se atrelar à dinâmica entre o desejo por união (*philia*) e o desejo por conflito (*éris*), que remonta ao jogo furtivo e paradoxal entre a aproximação que distancia e a distância que aproxima.<sup>203</sup> Conforme Duras, o amor possui uma configuração fatal que pode ser compreendida através do gesto do abandono, já que ele expõe os amantes à presença e à ausência de um em relação ao outro. Por conseguinte, amar é continuamente sentir a vontade de destruir, pois a recordação concernente ao amante que se faz ausente reatualiza o querer, de modo a incitá-lo, mais uma vez, ao combate que visa dismantelar a identidade que repousa sobre a substância. A insaciabilidade do amor diz respeito ao encantamento atinente à diferença e à saudade relativa àquele que já não é mais o mesmo. Para Duras o amor doentio ou a doença da morte se atrelam à negação da voracidade responsável por movimentar a finitude da vida. Nesse sentido, mostra-nos Blanchot, Duras não está interessada no amor comedido que refreia a transformação libertária de si, do outro e do mundo através da elaboração racional e monótona da socialização fraternal, associação incapaz de manifestar a

---

<sup>203</sup> Tanto o desejo por *philia* quanto o desejo por *éris* parecem se vincular ao *himeros*, isto é, ao “desejo dirigido por um parceiro que está presente, o desejo prestes a se satisfazer.” (VERNANT, 2011, p.140, minha tradução) Assim, desejar amar corresponde a agir para aproximar e para distanciar, pois o *himeros* se inflama mediante a presença do amante, ensejando a união e a separação. Ademais, o desejo por *éris* parece incitar a sensação da saudade ou do *póthos*, ou melhor, do “desejo que visa um ausente” (*Ibidem.*), já que o conflito distancia os amantes de maneira a promover a recordação do laço comunitário que fora estabelecido. Portanto, tendo em vista este aparato conceitual que nos remete à Antiguidade arcaica, talvez seja possível aferir que, para Duras, o amor apaixonado diz respeito ao ato que se associa à experiência de uma torrente de emoções, desde aquelas atreladas à sedução até aquelas vinculadas à saudade. Faz-se importante ressaltar também que atribuo ao conceito *philia* a ideia de união porque, de acordo com Vernant e Vidal-Naquet, “a *philia* repousa sobre uma espécie de identidade entre todos os membros da família em um sentido estrito.” (VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988, p.91) Com base em tal asserção, proponho que o erotismo afrodisíaco abarcaria, em Marguerite Duras, a *philia* e a *éris*, dado que o encantamento pela diferença desencadeia, quase que simultaneamente, a vontade de igualar-se ao diferente e de distinguir-se do idêntico.

virtuosidade avassaladora da “Afrodite ctônica ou subterrânea que pertence à morte e a isto conduz aqueles que ela escolhe ou aqueles que se deixam escolher, unindo, como vemos aqui, o mar do qual ela nasce (e não cessa de nascer), a noite que designa o sono perpétuo e a injunção silenciosa direcionada à ‘comunidade dos amantes’ (...)” (BLANCHOT, 2012, p.77, minha tradução)

#### 4.1.2 A Afrodite ctônica

Com efeito, Platão parece associar suas explicações acerca da Afrodite urânia e da Afrodite pandêmia à divergência existente, respectivamente, entre Hesíodo e Homero no que tange à origem da deusa. Contudo, Jean-Pierre Vernant nos mostra os distanciamentos entre a concepção platônica do amor e a configuração deste na época arcaica. Platão nos remete às caracterizações mitológicas e épicas de Afrodite com o intuito de reconfigurá-las em razão da defesa da dualidade da condição humana constituída pela alma e pelo corpo, e em vista da instauração de uma atitude psíquica e social unitiva.<sup>204</sup> Esta nova postura mental e cultural paulatinamente se institui por meio da recusa do politeísmo e da negação da intransponibilidade entre o corpo divino e o corpo humano, dada a imutabilidade daquele (*émpepos*) por oposição à precariedade deste (*phthinódes*). (VERNANT, 2011, p.25, p.26 e p.37) Sendo assim, concebo que Duras recupera da mitologia e da épica gregas o poder mortífero e guerreiro da ligação erótica, bem como a abertura à multiplicidade e à efemeridade da vida comunitária, a qual se estabelece através da distinção autárquica entre os amantes que enfrentam com coragem a morte. De acordo com Vernant, a Afrodite arcaica se vincula às duas faces da morte grega, a saber, *Kér* e *Thánatos*, respectivamente morte violenta e bela morte. Na *Teogonia*, o nascimento de Afrodite é imediatamente anterior à geração dos filhos da *Noite* (*Núks*), cujos primogênitos são o odioso Destino (*Móros*), a negra *Kère* e *Thánatos*.

---

<sup>204</sup> Vernant explica que na época arcaica “‘a corporeidade’ grega ignora ainda a distinção alma-corpo; ela também não estabelece um corte radical entre o natural e o sobrenatural. O corporal junto ao homem abarca tanto a realidade orgânica, as forças vitais, as atividades psíquicas quanto as inspirações ou afluências divinas. A mesma palavra pode se referir a estes diferentes planos; em contrapartida, não há um termo que designe o corpo como unidade orgânica e que sirva de suporte ao indivíduo no que se refere à multiplicidade de suas funções vitais e mentais. A palavra ‘*sôma*’, que normalmente traduzimos por ‘corpo’, designa originalmente o cadáver, ou melhor, isto que resta do indivíduo quando, desertado de tudo o que nele encarnava a vida e a dinâmica corporal, é reduzido a uma figura puramente inerte, uma efígie, um objeto de espetáculo e de deploração para outrem, antes que, queimado ou enterrado, desapareça no invisível. (...) Enquanto o homem está vivo, ou seja, cheio de força e energia, atravessado de pulsões que o movem e o transformam, seu corpo é plural. É a multiplicidade que caracteriza o vocabulário grego do corporal mesmo quando se trata de exprimi-lo em sua totalidade.” (VERNANT, 2011, p.10 e p.11, minha tradução)



(*Ibidem.*, p.134, minha tradução)<sup>205</sup> A mitologia, ao invés de opor os tenebrosos filhos da Noite à beleza de Afrodite, correlaciona-os, na medida em que a deusa do amor irrompe do conflito entre Gaia (*Gaía*) e Urano (*Ouranós*). Gaia se rebela contra Urano porque este se espalhava incessantemente sobre ela, por meio da constante imposição da copulação. Mais precisamente, Gaia, no intuito de estabelecer o intermédio temporal e a distância espacial entre ela e Urano, convence Cronos (*Krónos*), o mais jovem filho advindo da supracitada união, a cortar os testículos do próprio pai. Os testículos de Urano são derrubados por Cronos nas águas que subitamente emergem da separação entre o céu e a terra. Desta forma surge no mundo, em meio à fugacidade cronológica e aos inoperantes movimentos do mar, o amor afrodisíaco.<sup>206</sup> Como explica Vernant, Hesíodo mostra que o amor afrodisíaco nasce do distanciamento espaço-temporal entre Gaia e Urano, do conflito que desestabiliza uma associação familiar e do enfrentamento, no combate, da morte violenta:

<sup>205</sup> “Noite deu nascimento ao Destino odioso, à Negra *Kère* (Sorte Negra) e à Morte (*Thánatos*), bem como ao Sono e a todos os tipos de Sonhos. Ela os concebeu sozinha, sem dormir com ninguém, a divina Noite sombria.” [Νύξ δ' ἔτεκε στυγερὸν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῶλον Ὀνειρῶν οὐ τι νικηθεῖσα θεῶν τέκε Νύξ ἐρεβεννή] (HÉSIODE/HESÍODO, *Teog.*, 2018, linhas 211-213, p.39, minha tradução)

<sup>206</sup> “(...) e a grande Terra sentia em seu coração intensa alegria. Escondendo-o, colocou-o de tocaia, e pôs nas mãos dele a *foice* dentada, demonstrando-lhe toda a armadilha. Então, o grande Céu veio, trazendo a noite, e envolvendo a Terra, desejoso de amor, estendeu-se completamente sobre ela. Da tocaia, seu filho esticou a mão esquerda e, com a mão direita, pegou a poderosa foice, longa e dentada; e cortou impetuosamente os *testículos* de seu pai e os lançou ao azar para trás. Mas, nada de infrutífero escapava de suas mãos: pois, a Terra recebeu todas as gotas de sangue que respingavam. E com o passar dos anos, dela surgiram as fortes Erínias, os grandes Gigantes com armas brilhantes e com longas lanças nas mãos, e as Ninfas chamadas Freixos sobre a terra infinita. Quanto aos *testículos*, tão logo os cortou com o aço, jogou-os da terra em direção ao mar ondulado e estes boiaram sob sua superfície por muito tempo. E surgia uma espuma branca ao redor do membro imortal, da qual se formou uma garota. Esta passou primeiro por Citera sagrada e, em seguida, foi à ilha de Chipre. Aí aportou a bela e venerada Deusa, que fazia crescer, ao redor de seus pés esbeltos, a relva. Tanto pelos deuses quanto pelos homens, ela era chamada de Afrodite (...) por ter se formado da espuma, ou ainda Citeréia porque desembarcou em Citera. Mas, também Cípria porque nasceu na ilha de Chipre e *Philomedéa* porque se originou dos testículos do Céu.” [(...) γήθησεν δὲ μέγα φρεσὶ Γαῖα πελώρη· εἶσε δὲ μιν κρύψασα λόχῳ· ἐνέθηκε δὲ χερσὶν ἄρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα. ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ ἱμεῖρων φιλόττος ἐπέσχετο καὶ ῥ' ἐτανύσθη πάντῃ· ὁ δ' ἐκ λοχέοιο πάς ὠρέξατο χερσὶ σκαίῃ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μῆδεα πατρὸς ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι ἐξοπίσω· τὰ μὲν οὐ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός· ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι, πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν γείνατ' Ἐρινῶς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας, τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας, Νύμφας θ' ἄς Μελίᾱς καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν. μῆδεα δ' ὥς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι κάββαλ' ἀπ' ἠπειροῖο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ, ὧς φέρετ' ἄμ πέλαγος πούλυν χρόνον· ἀμφὶ δὲ λευκὸς ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὥρνυτο· τῷ δ' ἐνὶ κούρῃ ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήριοις ζαθέοισιν ἐπλητ', ἐνθεν ἔπειτα περὶ ῥυτον ἵκετο Κύπρον. ἐκ δ' ἔβη αἰδοίῃ καλῇ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίῃ ποσσὶν ὑπὸ ῥαδινούσιν ἀέξετο· τὴν δ' Ἀφροδίτην (...) κυκλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνδρες, οὐνεκ' ἐν ἀφρῷ θρέφθη· ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήριοις· Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ· ἥ δὲ φιλομμειδέα, ὅτι μῆδεων ἐξεφάνθη.] (HÉSIODE/HESÍODO, *Teog.*, 2018, linhas 173-200, pp.38-39, minha tradução e grifo meu)

Posicionado para a emboscada no seio de *Gaía*, *Krónos*, armado em sua mão direita da *hárpē* [ἄρπη], prende com a mão esquerda as partes genitais de *Ouranós*; ele as corta com um golpe do gancho, joga-as para trás de si mesmo sem se virar. As gotas de sangue caem sobre a terra; elas darão nascimento, no decorrer dos anos, às potências da guerra, do conflito, da divisão, as quais realizarão a maldição que *Ouranós* jogou em seus filhos. (...) *Ouranós* mutilado e arrancado de *Gaía*: pela primeira vez, perfilando-se neste rasgo inaugural, aparece sobre o teatro do mundo a divisão, o conflito e a guerra entre aqueles cuja íntima parentalidade e consanguinidade os assimilam a ponto de transformar cada um no duplo, na réplica exata de todos os outros. Mas, correlativamente, é também a ocasião do nascimento de Afrodite que une e aproxima os seres (...). (*Ibidem.*, p.156, minha tradução)

Evidentemente, Afrodite não é uma divindade puramente conflituosa. Pelo contrário, assim que nasce, a deusa é cotejada por Éros (Amor) e por Hímeros (Desejo), divindades responsáveis pelo jogo da sedução que busca restabelecer, na distância, a aproximação entre os amantes.<sup>207</sup> Conforme Vernant, os encantos afrodisíacos decorrem da expressão, por parte dos amantes, da disposição à união amorosa (*philótes*), mas também dos enganos (*eksapátai*) que parecem se atrelar à manutenção da singularidade daqueles que estão envolvidos na relação.<sup>208</sup> O engano se articula à sedução afrodisíaca na medida em que a exposição entre os amantes não é incitada e muito menos incita o total conhecimento de um pelo outro, isto é, os amantes expõem seus corpos até o limite de suas formas, porquanto são incapazes de se conhecer de modo absoluto. O engano se faz importante para a dinâmica da sedução porque contribui para a insaciabilidade do interesse relativo aos apaixonados que, mesmo fatigados (*kekme<sub>k</sub>ótes*), insistem em trocar olhares, pois continuam a procurar pela apreensão do desconhecido. Portanto, talvez possamos admitir que o engano não possui uma conotação negativa, já que, ao interromper a construção de uma intimidade fusional, enseja a aceitação da diferença e da transformação no que tange ao vínculo erótico. Aqueles que se apaixonam se deixam

<sup>207</sup> “Diz-se que assim que ela nasceu e deslocou-se em direção aos Deuses, Éros e o belo Hímeros prontamente a acompanharam.” [τῇ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἥμερος ἔσπετο καλὸς γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῶλον ἰούσῃ.] (HÉSIODE/HESÍODO, *Teog.*, 2018, linhas 201-202, pp.38-39, minha tradução e grifo meu)

<sup>208</sup> “Assim que nasce, Afrodite é colocada ao lado daqueles que jamais a deixarão, Éros e Hímeros, Amor e Desejo. Desde o primeiro dia, sua parcela e seu privilégio correspondem, com a suave doçura do prazer, aos propósitos íntimos das jovens mulheres, *partheníoi óaroi* [παρθένιοι ὄарοι] (*óaros* [ὄарος], *óarismos* [ὄарισμός] são os melodiosos balbucios, *oaristús* [ὄарιστύς], o encontro amoroso, *oarízein* [ὄарίζειν], conversar ternamente; todos esses termos têm relação com a palavra *óar* [ὄар], a companheira de cama, a esposa com a qual nós trocamos, sobre o travesseiro, as confidências acerca do resto), balbucios de jovens mulheres, então, mas também mentiras, enganos, *eksapátai* [ἐξαπατάω/ ἐξαπάται], e união amorosa, *philótes* [φιλότης].” (VERNANT, 2011, pp.134-135)

enganar pelo outro que seduz, de modo que sedutor e seduzido buscam ofuscar ou esconder determinados aspectos concernentes a si em virtude da vontade de apreender, através da sua própria transformação e da de outrem, o desconhecido. Por isso, de acordo com Vernant, o amor se torna tão terrificante e perigoso quanto a morte, e esta tão bela e inócua quanto o amor. Duras, por sua vez, parece retomar os entrecruzamentos referentes ao erotismo fatal ou à fatalidade erótica a partir da mescla entre luz e sombra, dinâmica que remonta à brilhante beleza de Afrodite e à tenebrosa faceta de Medusa:

Em seguida, está quase amanhecendo. Em seguida, surge no quarto uma luz sombria de cor indecisa. Em seguida, você acende as luzes para vê-la. Para vê-la, ela. Para ver o que você jamais conheceu, o sexo escondido, ver aquilo que engole e retém sem parecer fazê-lo, vê-lo assim fechado sobre o sono dela, dormindo. Para ver também as sardas espalhadas sobre ela desde a raiz dos cabelos até o nascer dos seios, ali onde eles cedem ao próprio peso, junto às articulações dos braços, até também sobre as pálpebras fechadas e sobre os lábios entreabertos e pálidos. Você diz a você mesmo: nas regiões do sol de verão, nas regiões abertas, oferecidas para serem vistas. Ela dorme. Você apaga as luzes. Está quase claro. (...) Você escuta o barulho do mar que começa a subir. Essa estrangeira está ali na cama, no lugar dela, na poça branca dos lençóis brancos. Essa brancura torna a forma dela mais sombria, mais evidente do que seria uma evidência animal bruscamente deixada pela vida, do que seria aquela da morte. (...) Você ainda retorna ao quarto. Ela está ali, dormindo, abandonada nas suas próprias trevas, na sua magnificência. (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. VII e p. VIII)

Além disso, Duras nos permite vislumbrar que a articulação erótica abarca, desde a sedução até a separação, a exercitação do olhar, do corpo e da memória. O encanto decorre do olhar em relação à beleza medúsica daquele que seduz, ao passo que a consumação envolve, simultânea e fatigantemente, o enlace e o desenlace dos corpos inebriados pela Afrodite subterrânea. A exercitação da memória se vincula à experiência da saudade (*póthos*), pois aquele que ama recorda de todos com os quais agiu eroticamente. A saudade se instaura no coração que enfrenta a fugacidade relativa aos liames entre o desejo por união (*philia*) e o desejo por conflito (*éris*). Com base em Homero, Vernant mostra que as ações do olhar, do corpo e da memória também constituem a guerra (*pólemos*). A Afrodite homérica, filha de Zeus e de Dione, é tão conflituosa, paradoxal e mortífera quanto aquela advinda de Urano.<sup>209</sup> De acordo com

<sup>209</sup> “Assim falou, rezando; e ouviu-o Palas Atena, tornando-lhe os membros mais leves, mais leves os pés e as mãos. Postando-se junto dele, dirigiu-lhe palavras aladas: ‘Tem coragem, ó Diomedes, e luta contra os Troianos! No teu peito eu coloquei a força de teu pai – a força inquebrantável que tinha Tideu, cavaleiro

Vernant, mesmo em Homero Afrodite continua a se atrelar à negra *Kêre* e ao *Thánatos* guerreiro, já que a coragem necessária à instituição da bela morte se segue da criação de vínculos amorosos capazes de enfrentar a realidade cadavérica do si e dos outros.<sup>210</sup> Mais precisamente, no enfrentamento da realidade cadavérica da morte, os amantes se

---

portador de escudo. E tirei da frente dos teus olhos a bruma que lá pairava, para que conheças bem quem é deus e quem é homem. Por isso se vier ao teu encontro algum deus para te testar, não combatas de modo algum contra os outros deuses imortais, a não ser que Afrodite, filha de Zeus, entre na refrega: a ela poderás ferir com o bronze afiado.’ (...) E agora teria perecido Eneias soberano dos homens, se arguta não se tivesse apercebido a filha de Zeus, Afrodite, sua mãe, que o concebeu para Anquises quando ele tratava do gado. (...) Em seguida, à esquerda da batalha, encontrou sentado Ares furioso, a lança reclinada contra uma nuvem; ali estavam seus cavalos velozes. Caindo de joelhos, logo implorou Afrodite ao querido irmão que lhe emprestasse os cavalos com adereços de ouro: ‘Querido irmão, acode-me e dá-me os teus cavalos, para que possa chegar ao Olimpo, onde fica a sede dos imortais. Estou muito aflita por causa da ferida infligida por um homem mortal: o Tidida, que neste momento até contra Zeus pai combateria!’ Assim falou; e Ares deu-lhe os cavalos com adereços de ouro. Ela subiu para o carro, desesperada no seu coração; e para junto dela subiu Íris, que com as mãos pegou nas rédeas. Com o chicote incitou os cavalos, que não se recusaram a correr e depressa chegaram à sede dos deuses, ao escarpado Olimpo, onde os cavalos refreou a rápida Íris de pés como o vento, soltando-os do carro; à sua frente atirou pasto ambrosial. Mas a divina Afrodite lançou-se sobre os joelhos de Dione, sua mãe; e ela, por seu lado, abraçou a filha. E acariciando-a com a mão, chamou-lhe pelo nome: ‘Querida filha, quem dentre os deuses celestiais te tratou tão depravadamente, como se andasses às claras a praticar o mal?’ A ela deu resposta Afrodite, deusa dos sorrisos: ‘Feriu-me o filho de Tideu, o altivo Diomedes, porque eu afastava da guerra o meu filho amado, Eneias, que me é de longe o mais caro de todos. Pois não é entre Troianos e Aqueus o combate tremendo, mas já os Dânaos combatem contra os deuses imortais.’” [Ὡς ἔφατ' εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε Παλλὰς Ἀθήνη, γυῖα δ' ἔθηκεν ἐλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεῖν· ἀγχοῦ δ' ἵσταμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· θαρσῶν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι· ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος πατρώϊον ἦκα ἄτρομον, οἷον ἔχεσκε σακέσπαλος ἱππότης Τυδεύς· ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν, ὄφρ' εὖ γινώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα. τῷ νῦν αἶ κε θεὸς πειρώμενος ἐνθάδ' ἵκηται μὴ τι σὺ γ' ἀθανάτοισι θεοῖς ἀντικρὺ μάχεσθαι τοῖς ἄλλοις· ἅτᾳρ εἴ κε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη ἔλθῃσ' ἐς πόλεμον, τήν γ' οὐτάμεν ὀξεῖ χαλκῷ. (...) Καὶ νῦν κεν ἐνθ' ἀπόλοιτο ἄναξ ἀνδρῶν Αἰεΐας, εἰ μὴ ἄρ' ὅζῃ νόησε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη μήτηρ, ἣ μιν ὑπ' Ἀγχίση τέκε βουκολέοντι· (...) εὗρεν ἔπειτα μάχης ἐπ' ἀριστερὰ θοῦρον Ἄρηα ἡμενον· ἡέρι δ' ἔγχος ἐκέκλιτο καὶ ταχέ' ἵππων· ἣ δὲ γνῶξ' ἐριπύσσα κασιγνήτοιο φίλοιο πολλὰ λισσομένη χρυσάμπυκας ἤτεεν ἵππους· φίλε κασίγνητε κόμισαί τέ με δός τέ μοι ἵππους, ὄφρ' ἐς Ὀλυμπον ἴκωμαι ἵν' ἀθανάτων ἔδος ἐστί. λίην ἄχθομαι ἔλκος ὃ με βροτὸς οὐτάσεν ἀνὴρ Τυδεΐδης, ὃς νῦν γε καὶ ἂν Διὶ πατρὶ μάχοιτο. Ὡς φάτο, τῇ δ' ἄρ' Ἄρης δῶκε χρυσάμπυκας ἵππους· ἣ δ' ἐς δίφρον ἔβαινεν ἀκηχεμένη φίλον ἦτορ, πὰρ δέ οἱ Ἴρις ἔβαινε καὶ ἡνία λάζετο χερσὶ, μᾶστιζεν δ' ἐλάαν, τῷ δ' οὐκ ἀέκοντε πετέσθην. αἶψα δ' ἔπειθ' ἴκοντο θεῶν ἔδος αἰτὼν Ὀλυμπον· ἐνθ' ἵππους ἔσθησε ποδὴν ὡκέα Ἴρις λύσσασ' ἐξ ὀχέων, παρὰ δ' ἀμβρόσιον βάλεν εἶδαρ· ἣ δ' ἐν γούνασι πίπτε Διώνης δὴ Ἀφροδίτη μητρὸς ἑῆς· ἣ δ' ἀγκὰς ἐλάζετο θυγατέρα ἦν, χειρὶ τέ μιν κατέρεξε ἐπος τ' ἔφατ' ἐκ τ' ὀνόμαζε· τίς νῦν σε τοιάδ' ἔρεξε φίλον τέκος Οὐρανίωνων μαψιδίως, ὥς εἴ τι κακὸν ῥέζουσιν ἐνωπῇ; Τὴν δ' ἡμεῖβετ' ἔπειτα φίλομειδὴς Ἀφροδίτη· οὐτά με Τυδεὸς υἱὸς ὑπέρθυμος Διομήδης, οὐνεκ' ἐγὼ φίλον υἱὸν ὑπεξέφερον πολέμοιο Αἰεΐαν, ὃς ἐμοὶ πάντων πολὺ φίλτατός ἐστιν. οὐ γὰρ ἔτι Τρώων καὶ Ἀχαιῶν φύλοπις αἰνὴ, ἀλλ' ἤδη Δαναοὶ γε καὶ ἀθανάτοισι μάχονται.] (HOMERO, *Il.*, 2009, V, 121-132/ 311-313/ 355-380; *Il.*, 1999, 5, 121-132/ 311-313/ 355-380)

<sup>210</sup> “Temida e gloriosa, em sua realidade como em sua idealidade, a morte é sempre um caso exclusivo destes que estão em vida. É essa impossibilidade de pensar a morte do ponto de vista dos mortos que constitui ao mesmo tempo seu horror, sua estranheza radical, sua completa alteridade, e que permite aos vivos ultrapassá-la na medida em que instituem, em sua existência social, uma constante rememoração de certos mortos.” (VERNANT, 2011, pp.85-86) Como podemos perceber, a epopeia também é marcada pela morte cadavérica, atrelada à *Kêre*, e pela bela morte, vinculada ao *Thánatos*. De modo geral, a bela morte, que é celebrada através da criação de uma memória social, diz respeito à morte daquele que alcançara em vida a distinção heroica ou ética, na medida em que enfrentara com coragem a terrível fugacidade que é própria à realidade. Nesse sentido, explica Vernant, “edificar uma idealidade à morte (*Thánatos*) não consiste em ignorar ou negar a sua temida realidade (*Kêre*).” (*Ibidem.*, p.85, minha tradução)

dignificam uns perante os outros, constituindo-se distintivamente (*arístos*)<sup>211</sup> no amor que, ao mesmo tempo, aproxima-os e distancia-os. Sendo assim, é justamente a confrontação da precariedade da vida que atrela a experiência amorosa à da bela morte.

Na *Iliada*, a guerra é frequentemente assemelhada à sedução e ao encontro amoroso. Os guerreiros se fitam e se atraem da mesma forma que os amantes, ou seja, o inimigo se mostra ao guerreiro tal como o amante que, disposto a seduzir, apresenta-se ao amado. Logo, o inimigo é caracterizado através de adjetivos que remetem às sobreposições entre a beleza feminina de Afrodite, a força devoradora da tenebrosa Kēre e a potência guerreira do Thánatos alado. O amor e a guerra sobrevivem através da exposição sedutora do corpo desarmado-desnudado (*gumnós*)<sup>212</sup>, o qual manifesta a maciez (*malakós*)<sup>213</sup> e a luminosidade sombria (*leirióeis*)<sup>214</sup> da carne devorada ou amada no contexto da consumação polêmico-afetiva. A nudez, a maciez e a luminosidade sombria são caracteres que se vinculam ao corpo feminino de Afrodite e, sendo assim, à beleza sedutora. Homero, quando associa a beleza afrodisiaca ao contexto mórbido da guerra, permite-nos perceber que a diferença do outro por quem o amante e o guerreiro se atraem é, ao mesmo tempo, bela (*kalē*) e terrificante (*górge*). O amigo e o inimigo arrebatam com a mesma potência os corações daqueles com os quais se relacionam no amor e na luta. Isso significa que a Afrodite ctônica corresponde, à medida que se atrela aos perigos da negra Kēre, à imagem de Medusa, cujo olhar flamejante e cuja cabeleira

<sup>211</sup> “Para designar a nobreza de alma, a generosidade de coração dos melhores homens, os *áristoi* (*ἄριστοι*), os gregos diziam ‘*kalòs kágathos*’ (κάλος καγαθος), sublinhando que a beleza física e a superioridade moral não eram dissociáveis, a segunda pode ser avaliada a partir do simples relance da primeira.” (VERNANT, 2011, p.20, minha tradução)

<sup>212</sup> Heitor ao refletir sobre Aquiles afirma: “Que eu me não aproxime dele, pois não se apiedará de mim, nem sentirá respeito, mas matar-me-á nu (*gumnón*), assim como estou, como se eu fosse uma mulher, visto que despi as armas.” [μή μιν ἐγὼ μὲν ἴκομαι ἰών, ὁ δέ μ' οὐκ ἐλεήσει οὐδέ τί μ' αἰδέσεται, κτενέει δέ με γυμνὸν ἔοντα αὐτὼς ὥς τε γυναιῖκα, ἐπεὶ κ' ἀπὸ τεύχεα δύω.] (HOMERO, *Il.*, 2009, XXII, 123-125, *grifo meu*; *Il.*, 1999, 22, 123-125, *grifo meu*)

<sup>213</sup> Perante o cadáver de Heitor, os guerreiros que o combateram, em vista da bela morte e sob a ardência afrodisiaca, extasiados pelo enfrentamento do Destino fatal (*Kér*), proferem: “Ah! Não há dúvida de que Heitor está mais mole agora (*malakóteros*) do que quando deitou fogo às naus com chama ardente!” [ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ μαλακώτερος ἀμφαφάσθαι Ἐκτωρ ἢ ὅτε νῆας ἐνέπρησεν πυρὶ κηλέφ.] (HOMERO, *Il.*, 2009, XXII, 373-374, *grifo meu*; *Il.*, 1999, 22, 372-374, *grifo meu*)

<sup>214</sup> Heitor, tomado pela busca por distinção e beleza, enfrenta a guerra com a mesma voracidade do amor que expõe os amantes à fatalidade do Destino. Assim, Heitor diz: “do mesmo modo este dia traz a desgraça dos Argivos, a todos sem exceção, entre os quais será morto, se ousares enfrentar a minha lança comprida, que rasgará (devorará/*dápsai*) o lírio da tua carne (*leirióenta*). E logo irás empanturrar os cães e as aves de rapina de Tróia com o teu sebo e tuas carnes, tombando junto às naus dos Aqueus.” [ὥς νῦν ἡμέρη ἦδε κακὸν φέρει Ἀργείοισι πᾶσι μάλ', ἐν δὲ σὺ τοῖσι πεφύσσαι, αἶ κε ταλάσσης μείναι ἐμὸν δόρυ μακρόν, ὃ τοι χροῖα λειριόεντα δάψει.] (HOMERO, *Il.*, 2009, XIII, 828-831, *grifo meu*; *Il.*, 1999, 13, 828-831, *grifo meu*)



enrolada por serpentes espanta a todos que não têm coragem de afrontar a fugacidade da vida, do amor ou da guerra que nela se inscrevem.<sup>215</sup> Vernant explica que, por um lado, a guerra precisa ser concebida sob o invólucro afrodisíaco e que, por outro lado, o amor deve ser compreendido sob a chave do conflito guerreiro. Nesse sentido, o *face a face* e o *corpo a corpo* dos guerreiros nos remete a um jogo amoroso que, ao vincular os apaixonados na fugacidade da mórbida Noite, transforma-os.<sup>216</sup> Na guerra e no amor, o feitiço ou o encanto que enseja a aproximação entre os obstinados decorre da percepção da diferença. Dessa maneira, os guerreiros se lançam aos inimigos com o intuito de namorar a estes com os quais trocam olhares: “E se fosses atingido por um dardo na labutação da refrega, ou ferido por um golpe, não seria por trás ou no pescoço que o projétil te atingiria; mas apanhava-te no peito ou na barriga, no momento de te lançares em frente para namorar os dianteiros (*oaristús promáxon*).”<sup>217</sup> O namoro polêmico (*polémou oaristús*)<sup>218</sup> incita à exposição dos corpos que, como em uma dança, aproximam-se e desgarram-se avidamente. Portanto, “*meígnumi* (*μείγνυμι*), ‘unir-se sexualmente’, é também se misturar, encontrar-se na batalha. Quando Diomedes ‘se mistura aos Troianos’ isso quer dizer que ele chega muito perto deles aos golpes.” (VERNANT, 2011, p.138, minha tradução) O amor polêmico é aquele que deslassa os membros (*lusimélēs*), ou seja, aquele que faz o coração palpitar, o suor escorrer e o corpo tremer.<sup>219</sup> Estes afetos correspondem aos movimentos que perpassam os corpos dos

<sup>215</sup> “Em sua dimensão prodigiosa, l’*eikōn* (εἰκών), a imagem-reflexo de Medusa está próxima ainda do l’*eídolon* (εἶδωλον), o duplo (imagem do sonho enviada pelos deuses, espectro dos mortos, aparição fantasmática); projetando uma conexão entre o nosso mundo e o além, tornando visível o invisível, a imagem de Górgona une os caracteres de uma presença sobrenatural, inquietante, maléfica e de um falso-semblante enganador, de um artifício ilusionista destinado a cativar os olhos. Ela pode, nesse caso, pender para o lado do horrível ou se orientar em direção ao grotesco, aparecer terrificante ou risível, provocar repulsão ou atração; a máscara tradicional do monstro sinistro é às vezes substituída, em um rito medonho, por traços charmosos de uma face feminina. Desde o século V a.C., no momento em que surgiu o tema do espelho, inicia-se o deslocamento que começará a representar Medusa sob o aspecto de uma jovem mulher de maravilhosa beleza.” (VERNANT, 2011, p.129, minha tradução; cf. também BRANDÃO, 1991, pp.470-471)

<sup>216</sup> Sobre os vínculos genealógicos retraçados por Duras entre Medusa, Afrodite e a mórbida Noite, cf. a subseção 2.5.4.2 *Ainda sobre o amor medúsico*, do segundo capítulo da tese.

<sup>217</sup> [εἶ περ γάρ κε βλεῖο πονεύμενος ἡὲ τυπείης οὐκ ἂν ἐν ἀνχέν' ὀπισθε πέσοι βέλος οὐδ' ἐνὶ νότῳ, ἀλλὰ κεν ἢ στέρνων ἢ νηδύος ἀντιάσειε πρόσω ιεμένοιο μετὰ προμάχων ὀαριστύν.] (HOMERO, *Il.*, 2009, XIII, 288-291, *grifo meu*; *Il.*, 1999, 13, 288-291, *grifo meu*)

<sup>218</sup> “Por isso ide agora direitos contra o inimigo e morrei ou salvai-vos: pois é assim mesmo que se namora na guerra (*polémou oaristús*).” [τὼ τις νῦν ἰθὺς τετραμμένος ἢ ἀπολέσθω ἡὲ σαωθήτω· ἢ γὰρ πολέμου ὀαριστὺς.] (HOMERO, *Il.*, 2009, XVII, 227-228, *grifo meu*; *Il.*, 1999, 17, 227-228, *grifo meu*)

<sup>219</sup> Em Safo encontramos as seguintes descrições da experiência amorosa: “O amor que deslassa os membros (*lusimélēs*) de novo me faz tremer, criatura doce e amarga, irresistível.” [Ἔρος δηῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει, γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον] (SAFO, 2006, *fr.130*, p.43, *grifo meu*) “Aquele parece-



amantes, os quais enfrentam a violência atrelada à precariedade da existência com o intuito de afirmá-la através da transformação distintiva de si mesmos. Ademais, a fadiga que se associa a estas sensações se apodera dos amantes da mesma forma que se apodera dos guerreiros, porquanto o desejo pela constituição de si e pela diferença do outro incessantemente instiga a vontade daqueles que, através da colisão erótica ou do afeto polêmico, aproximam-se na distância.<sup>220</sup>

A memória que se atrela à experiência da transformação de si e dos outros é incitada tanto no contexto da saudade fúnebre quanto no da recordação erótica: “*Póthos* funerário e *póthos* erótico se correspondem exatamente. A figura da mulher amada, cuja imagem lhe assombra e escapa, interfere na da morte.” (VERNANT, 2011, p.141, minha tradução) Segundo Vernant, Platão explica que o *póthos* se distingue do *himeros*, pois consiste no desejo que visa um ausente, ou melhor, a saudade corresponde ao sentimento que exprime a inoperância do amor, na medida em que demarca a insaciabilidade da exigência por comunidade.<sup>221</sup> A saudade em relação àquele que se modifica na batalha ou no amor desperta a vontade de construir vínculos inéditos, capazes de nos expor polêmica

---

me ser igual dos deuses, o homem que à tua frente está sentado e escuta de perto a tua voz tão suave e o teu riso maravilhoso. Na verdade isto põe-me o coração a palpitar no peito. Pois quando te olho num relance, já não consigo falar: a língua se me quebrou e um subtil fogo de imediato pôs a correr debaixo da pele; não vejo nada com os olhos, zunem-me os ouvidos; o suor escorre-me do corpo e o tremor me toma toda. Fico mais verde do que a relva e tenho a impressão de que por pouco que não morro.” [φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν ἔμμεν' ὦνῆρ, ὅττις ἐνάντιός τοι ἰσθάνει καὶ πλάσιον ἄδῃ φωνεῖσας ὑπακούει καὶ γελαίσας ἡμέροεν, τό μ' ἤ μὰν καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν, ὥς γὰρ ἔξ σ' ἴδω βρόχε' ὥς με φώναισ' οὐδ' ἐν ἔτ' εἴκει, ἀλλ' ἄκαν μὲν γλῶσσαι ἔαγε λέπτον δ' αὐτικά χροῖ πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν, ὁπάτεσσι δ' οὐδ' ἐν ὄρημ', ἐπιρρόμβεισι δ' ἄκουαι, ἑκάδε μ' ἰδρὼς ψῦχος κακχέεται τρόμος δὲ παῖσαν ἄγρει, χλωροτέρα δὲ ποίαις ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω πιδεύης φαίνοι' ἔμ' αὐταί.] (*Ibidem.*, fr.31 [5], p.37)

<sup>220</sup> “(...) as reservas de força são completamente esgotadas na morte – os mortos são os *kamóntes* (*καμώντες*) ou *kekme-kótes* (*κεκμηκότες*), os fatigados, extenuados, exauridos – mas elas também fluem e se consomem tanto nos trabalhos de guerra, com a fadiga, os suores, as lágrimas de dor e de luto, quanto nos trabalhos de amor, quando o homem se esgota, perde seu vigor e seu sumo, e a mulher muito se regozija.” (VERNANT, 2011, p.140, minha tradução)

<sup>221</sup> “‘*Himeros*’ (desejo) é assim chamado por causa da corrente que arrasta com mais força nossa alma; visto correr com anelo (*iémenos rhei*) para as coisas e mostrar-se desejoso delas, atrai grandemente a alma pela impetuosidade (*hésis*) de seu curso. Por todas essas qualidades foi denominado ‘*himeros*’. ‘*Pothos*’ (saudade), por seu turno, não designa, como *himeros*, desejo de algo presente, porém ausente e de alhures (*pou*), donde haver sido denominado ‘*póthos*’; o sentimento é chamado ‘*himeros*’ quando o objeto do desejo está presente. Desaparecido esse objeto, recebeu aquele o nome de ‘*póthos*’.” [ἀλλὰ μὴν “ἡμερός” γε τῷ μάλιστα ἔλκοντι τὴν ψυχὴν ῥῶ ἐπωνομάσθη· ὅτι γὰρ ἰέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιέμενος τῶν πραγμάτων, καὶ οὕτω δὴ ἐπισπᾷ σφόδρα τὴν ψυχὴν διὰ τὴν ἔσιν τῆς ῥοῆς, ἀπὸ ταύτης οὖν πάσης τῆς δυνάμεως “ἡμερος” ἐκλήθη. καὶ μὴν “πόθος” αὖ καλεῖται σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι (*ἡμέρου* τε καὶ ῥεύματος) ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθι ποῦ ὄντος καὶ ἀπόντος, ὅθεν “πόθος” ἐπωνομάσται ὅς τότε, ὅταν παρῇ οὗ τις ἐφίετο, “ἡμερος” ἐκαλεῖτο· πογενομένου δὲ ὁ αὐτὸς οὗτος “πόθος” ἐκλήθη.] (PLATÃO, *Crátilo*, 1988, 420.a.1 – 420.a.8)

ou profanamente ao outro que se apresenta na ausência.<sup>222</sup> O desejo pelo ausente exprime a igualdade referente à liberdade dos guerreiros que lutam entre si, bem como a igualdade concernente à liberdade daqueles que se amam, uma vez que a saudade nos faz perceber que o outro, transformado em razão do combate ou do amor, não nos pertence e jamais nos pertencerá: “jogo da ausência na presença, obsessão por um ausente que ocupa todo o seu horizonte e que, entretanto, você jamais alcança porque ele pertence ao domínio de um lugar outro.” (VERNANT, 2011, p.141, minha tradução) A saudade marca a precariedade do amor paradoxal, isto é, do vínculo interrompido no abandono do si pelo outro e no abandono do outro pelo si. O *póthos* concerne ao sentimento atinente à assimetria que perpassa a ligação afrodisíaca. A dissimetria relativa ao amor insurgente não decorre da negação da igualdade. De fato, a igualdade não se articula teleologicamente ao amor autárquico, contudo, talvez possamos afirmar que ela intermedeia os vínculos assimétricos porque, ao invés de encetar a fusão, permite que os amantes exponham suas distinções e particularidades com a mesma potência. Em distinção ao amor libertário, o amor fusional desconhece a saudade relativa à diferença que um dia foi vivida, pois os vínculos *unitivos* se estabelecem através da posse que impõe a contínua presença do amado perante o amante.<sup>223</sup>

O caráter fusional do erotismo se atrela, como vimos, às figurações platônicas de Afrodite. Entretanto, é importante ressaltar que este tipo de amor, assim como o amor

---

<sup>222</sup> Sobre a intrínseca articulação entre a saudade no luto e a saudade erótica é interessante analisar a passagem na qual Ésquilo evoca o *póthos* das esposas persas em relação aos maridos que não retornaram da guerra: “E os leitos se enchem de lágrimas pelo *póthos* dos maridos: cada mulher persa extremamente triste pelo *póthos* amoroso do companheiro, guerreiro impetuoso que saiu de casa armado com um lança e lhe abandonou sozinha.” [λέκτρα δ' ἀνδρῶν πόθῳ πίμπλαται δακρύμασιν· Περσίδες δ' ἄβροπενθεῖς ἐκάστα πόθῳ φιλόνορι τὸν αἰχμήεντα θοῦρον εὐνατῆρ' ἀποπεμψαμένα λείπεται μονόζυξ.] (ÉSQUILO [AESCHYLUS], *Os Persas*, 2008b, 133-139, minha tradução) Além disso, Ésquilo também nos remete, através do vínculo entre amor e morte, ao sofrimento de Menelau no que tange a Helena: “Ai do palácio, ai do palácio e dos príncipes! Ai da cama, e das marcas da esposa amada! Abandonado, silencioso, desonrado, aniquilado, sem poder se queixar, sofre; Pelo *póthos* da esposa que se foi pelo mar, um fantasma aparecerá povoando a casa.” [‘ὦ ὦ δῶμα δῶμα καὶ πρόμοι, ὦ λέχος καὶ στίβοι φιλόνορες. πάρεστι σιγᾶς ἄτιμος ἀλοῖδορος ἄλιστος ἀφεμένων ἰδεῖν. πόθῳ δ' ὑπερποντίας φάσμα δόξει δόμων ἀνάσσειν.’] (*Idem.*, *Agamenon*, 2008a, 410-415, minha tradução)

<sup>223</sup> Talvez possamos dizer que a única saudade que vigora nos amores fusionais é aquela estagnante, aquela que impede o movimento do si em direção ao tempo presente. A saudade concernente à experiência fusional não incita a vontade da construção de vínculos inéditos. Diferentemente, ela desanima o indivíduo que a sente, relegando-o à experiência melancólica do si que, abandonado na fusão, percebe-se sem identidade, já que a sua constituição era oblativamente determinada pelo outro ao qual se fundia. Não me detenho neste assunto, mas este parece ser o caso, na modernidade, de muitas viúvas, que abandonadas pela morte de seus maridos, permanecem completamente perdidas em um *looping* do passado em que elas eram determinadas pelo amor que as consumia como objeto sacrificial e posse contratual. Sobre a crítica à saudade estagnante, cf. o segundo capítulo da tese, intitulado “Como não esquecer de viver o presente”, e sobre a objetificação do amor moderno, cf. a subseção 3.5 *A regulação melancólica do poder*, do terceiro capítulo da tese.

libertário, também remonta às representações afetivas do período arcaico. Sem dúvidas, não encontramos fusão e acoito nos braços da Afrodite subterrânea, porém, parece que os encontramos nas tranças de Calipso, deusa que escondeu (*ekálupse*) Ulisses nas cavidades rochosas da ilha em que ela habitava, com o intuito de desviá-lo da precariedade concernente à existência humana.<sup>224</sup> Calipso propõe a Ulisses o eterno casamento, ou seja, aquele que inibe as divergências e, por conseguinte, a liberdade. A deusa não está disposta a enfrentar as diferenças entre a imutabilidade de seu próprio corpo e a fugacidade do corpo humano de Ulisses. Em troca da eterna presença do amado, Calipso lhe oferece juventude permanente e imortalidade: “prometi-lhe que o faria imortal e que ele viveria todos os seus dias isento de velhice.”<sup>225</sup> Mais precisamente, Calipso tolhe a liberdade de Ulisses em vista da concretização de um amor simétrico, monótono e reverente, o qual relega os amantes à perpétua privacidade da ilha de Ogígia, uma ilha utópica, “lá longe no meio do mar.”<sup>226</sup> Por certo, para Duras o amor não condiz ao contrato consciencioso que firma as condições sobre as quais determinado vínculo deve se estabelecer e que, deste modo, transforma a paixão em obrigação, tal como sucedera entre Calipso e Ulisses, visto que “por obrigação ele dormia de noite ao lado dela nas côncavas grutas: era ela, e não ele, que assim o queria.”<sup>227</sup> Além disso, conforme Duras, o amor libertário, ao invés de limitar os amantes aos perímetros utópicos do espaço privado, constantemente os expõe à sociabilização, a qual impede que os apaixonados sejam esquecidos nas cavidades rochosas da ilha de Calipso. A partir das leituras que Blanchot dedicou a Duras, talvez possamos afirmar que a beleza do amor não está em Calipso, mas sim na Afrodite ctônica ou subterrânea, cuja força avassaladora se manifesta através do sutil e astucioso gesto do abandono. Em *A doença da morte*, esta atitude é personificada pela mulher que, como

---

<sup>224</sup> O verbo *ekálupse* (*ἐκάλυψε*) é o aoristo de *kalúptō* (*καλύπτω*) que pode significar “cobrir”, “enterrar”, “proteger”, “esconder”, “agarrar”, “ocultar”, “dissimular” ou “velar”. Faz-se interessante perceber que tais sentidos compõem o nome da deusa Calipso (*Καλυψώ*), na medida em que o substantivo próprio que a qualifica possui a mesma raiz do verbo *kalúptō*, a saber, *kalúpt-*. Calipso concerne à substantivação do verbo *kalúptō*, o qual manifesta a ação ou a função que caracteriza a deusa: literalmente, Calipso é *esta que esconde*.

<sup>225</sup> [(...) ἔφασκον θήσειν ἄθανατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα.] (HOMERO, *Od.*, 2010, V, 135-136; *Od.*, 2002, 5, 135-136)

<sup>226</sup> “Em Ogígia, uma ilha lá longe no meio do mar” [Ὠγυγίη τις νῆσος ἀπόπροθεν εἰν ἀλὶ κεῖται] (HOMERO, *Od.*, 2010, VII, 244; *Od.*, 2002, 7, 244)

<sup>227</sup> [ἀλλ' ἢ τοι νύκτας μὲν ἰαύεσκεν καὶ ἀνάγκη ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελούσῃ.] (HOMERO, *Od.*, 2010, V, 154-155; *Od.*, 2002, 5, 154-155)

Ulisses, escolhe enfrentar as turbulências do mar ao invés de permanecer submetida ao comércio matrimonial. Para Duras, “a potência infernal, a abominável fragilidade, a fraqueza, a força invencível da fraqueza sem igual”, atinente ao gesto do abandono, decorre do confronto em relação ao amor fusional, isto é, da desobediência que resiste silenciosamente à socialização promulgada pelo Outro, seja ele Deus, o Homem racional, o Estado, o Falo ou uma combinação político-moral destas diferentes figuras. (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. VIII) Por conseguinte, o amor libertário prova o seu valor mediante a destruição da comunidade tradicional, a qual “nos é imposta sem que a nossa liberdade o decida.” (BLANCHOT, 2012, p.78, minha tradução) Mais precisamente, a virtuosidade ético-política do amor se atrela à morte para a qual os amantes se abrem quando afrontam a identidade calcada na substância e, assim, experienciam, na pontualidade e na fugacidade que os condiciona, a multiplicidade do mundo. Logo, a articulação entre o amor e a morte permite afirmar a potencialidade referente à inoperância da urdidura que se quer tramar, dado que o abandono está longe de se constituir como um projeto político de finalidade institucional. Diferentemente, o abandono concerne a uma atitude estética que visa à transformação da nossa existência neste tempo que é o presente e neste mundo que é o nosso.

## 4.2 A ESTÉTICA DO ABANDONO

No início da tese, indiquei que o caráter cinematográfico da escrita de Duras a coloca na via literária de Homero, o qual, segundo Rancière, não separa o pensamento da imagem e não contrapõe a fábula à realidade. (RANCIÈRE, 2015, pp.29-38)<sup>228</sup> Duras, como Homero, possui um pensamento imaginativo que lhe permite mitologizar o amor. Nesse sentido, parece ser possível afirmar que as narrativas durassianas são fábulas cinematográficas que não se opõem à realidade. Pelo contrário, por meio do movimento imagético de sua escrita, Duras diagnostica o real e nele intervém. Talvez seja por este motivo que quase todas as criações literárias de Duras tenham sido adaptadas para o cinema, tanto pela própria autora, como é o caso de *Détruire dit-elle*, quanto por outros diretores, como é o caso de *A doença da morte*. Existem, pois, duas adaptações fílmicas bastante recentes de *A doença da morte* que dão vazão à dimensão homérica da escrita de Duras. Trata-se do curta-metragem *La maladie de la mort/ The malady of death* (2003),

---

<sup>228</sup> Para esta discussão, cf. a subseção 1.4.1 *De Foucault a Duras: o amor medúsico*, do primeiro capítulo da tese.

dirigido por Asa Mader, e do longa-metragem *Anatomie de l'enfer* (2004), dirigido por Catherine Breillat. O roteiro do filme de Asa Mader se estabelece a partir da confrontação entre a versão francesa da obra de Duras e a sua tradução para o inglês, a qual parece ter sido elaborada pelo próprio diretor. Os trechos em francês são enunciados pela mulher, que é interpretada por Anna Mouglalis, e os trechos em inglês são enunciados por Asa Mader, embora a fisicalidade do homem seja interpretada pelo ator Stephan Crasneanski. Asa Mader evoca a estranheza experienciada pelos amantes através da tensão entre os dois idiomas que, na aproximação alcançada pela tradução, simultaneamente se ressignificam. Além disso, por meio do jogo entre o francês e o inglês, Asa Mader parece vivenciar o seu próprio diálogo com Marguerite Duras. Na voz de Anna Mouglalis, Mader dá vida a Duras e dela se aproxima, ou seja, a partir de uma perspectiva surrealista, a fisicalidade de Anna Mouglalis representa a imagem da mulher de *A doença da morte*, ao passo que sua voz representa a imagem da Duras de Asa Mader ou para Asa Mader. O procedimento surrealista do diretor é semelhante ao de Duane Michals que, ao fotografar Magritte em 1965, dois anos antes da morte do pintor, imortaliza-o e com ele continua a estabelecer diálogos póstumos.<sup>229</sup> Algumas vezes, a mulher que majoritariamente fala em francês repete em inglês as frases ditas pelo homem. Asa Mader parece ressaltar, assim, os momentos em que a perspectiva do homem e da mulher se fundem em nome do contrato que melancolicamente os une e, se pensamos na relação do diretor com a autora, talvez possamos dizer que nestes instantes Duras se funde a Asa Mader, pois ela é reiterada por ele através do mecanismo de tradução do francês para o inglês e através da operação de adaptação que estabelece o diálogo entre a escrita cinematográfica e a poética da imagem.



*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 9 min 41/ 8 min 57.

<sup>229</sup> Há um livro, ao qual ainda não tive acesso, em que Duane Michals apresenta as fotos que tirou de Magritte quando o encontrou em sua casa na Bélgica. O livro foi primeiramente publicado em 1981 em inglês com o título *A Visit with Magritte* e republicado em 2011 em francês com o título *Une visite chez Magritte*. Algumas das fotografias que aparecem na obra estão disponíveis na internet, bem como na página da galeria que acolhe Duane Michals: <http://www.dcmooregallery.com/artists/duane-michals/series>.



*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 15 min 02.

Já o roteiro de *Anatomie de l'enfer* é baseado no livro *Pornocratie*, escrito por Breillat sob inspiração de *A doença da morte*. O *récit* de Breillat mantém a mesma cadência homérica do *récit* de Duras, contudo, no caso de *Pornocratie* quem contrata e paga pelas noites de conjugalidade matrimonial é a mulher e não o homem. Aparentemente Breillat inverte o *pitching* de Duras com base em *La pute de la côte normande*, onde ela nos relata o processo de adaptação de *A doença da morte* para o teatro, que resultaria na obra *Les yeux bleus cheveux noirs*. Com efeito, em *Pornocratie* Breillat não deixa de apreender a riqueza de *A doença da morte*, obra em que Duras nos permite problematizar, por meio do retrato da melancolia amorosa do homem e da mulher que se subjugam ao contrato e à normalidade estanciada por ele, a repressão masculina, a opressão feminina e a misoginia atrelada à falocracia. Dito de outro modo, o que está em jogo em *A doença da morte* são as funções sociais que reiteram a misoginia em uma sociedade falocrática e que incidem sobre homens e mulheres de modo a reprimi-los e oprimi-las no que tange à experiência do amor. Inclusive, neste *récit* de Duras a figura do homem permanece ambígua, ou seja, o homem que contrata as noites pagas pode ser interpretado como um heterossexual falocêntrico ou como um homossexual que tenta se adequar às normas matrimoniais do amor, as quais preveem o vínculo de finalidade reprodutiva entre um homem e uma mulher. Em *La pute de la côte normande*, Duras conta que, em razão dos diferentes sentidos de *A doença da morte*, ela enfrentou muitas dificuldades para produzir a sua adaptação teatral. (DURAS, 1986, pp.9-10) Entretanto,



no verão de 1986 espontaneamente ela começa a escrever o roteiro da peça que acentua, no que concerne à ambiguidade de *A doença da morte*, a angústia de um homem gay que não ama a mulher que o ama e a angústia desta mulher que, em virtude da vontade de ser amada, submete-se à misoginia contratual do homem que a despreza e que procura nela aquilo que ela não tem, a saber, o Falo. Para o teatro, Duras decide romper com a ambiguidade acerca da sexualidade do personagem masculino, aproximando o enredo de *Les yeux bleus cheveux noirs* daquilo que ela experienciava com Yann Andréa, seu companheiro. Então, durante todo o verão Duras escreve, durante a época na qual “Yann entra em um período de crise, de gritos.” (*Ibidem.*, p.11, minha tradução) Duras relata o seguinte sobre a época em que escrevera a adaptação e sobre a obra que dela se segue: “No livro, eu tenho dezoito anos, eu amo um homem que odeia o meu desejo, o meu corpo. Yann datilografa o que dito. Enquanto ele datilografa, ele não grita. É depois que isto acontece. Ele grita comigo, ele se torna um homem que quer qualquer coisa, mas que não sabe o quê.” (*Ibidem.*) Em *Les yeux bleus cheveux noirs*, a mulher que diz não ser prostituta, mas que aceita o contrato das noites pagas, apaixona-se pelo homem que sofre por não ser amado por um outro homem, mais precisamente, por um homem estrangeiro que já estivera com a jovem mulher.<sup>230</sup> Astuciosamente, Breillat nos reenvia a tal recorte da trama de Duras – trama que faz da realidade ficção e da ficção realidade. No entanto, em *Pornocratie* a mulher assume o papel do homem sofredor, isto é, a mulher sofre ao ver o seu noivo com outro homem; e um terceiro homem, assumidamente gay – o que não é o caso do noivo em questão –, assume o papel da jovem mulher de Duras, porém, na mise-en-scène de Breillat, este homem não se apaixona pela mulher que sofre, mas por

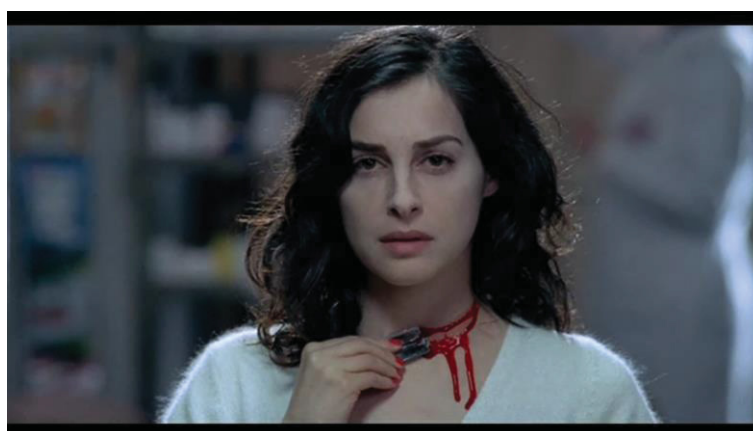
---

<sup>230</sup> O homem apaixonado observa aquele que tanto deseja com outra pessoa, a saber, com a jovem mulher: “No parque, assim que o jovem estrangeiro aparece, o homem se reaproxima da janela do hall sem se dar conta. Suas mãos estão dependuradas no parapeito da janela, elas estão privadas de vida, decompostas pelo esforço de olhar, pela emoção de ver. Com um gesto, a jovem mulher mostra ao jovem estrangeiro a direção da praia, ela o convida a segui-la, ela pega em sua mão, ele não resiste, eles viram as costas para a janela do hall e eles se afastam indo para o lado que ela apontou, em direção ao pôr-do-sol.” (DURAS, 2016, p.12, minha tradução) O homem que sofre de amor desperta o desejo da jovem mulher que há pouco estivera com o estrangeiro. Em um café, o homem gay, doente de amor, e a jovem mulher se encontram: “Ele se senta em uma mesa. Ainda mais do que ele, ela nunca o viu. Ela o observa. É inevitável. Ele está sozinho em sua beleza e extenuado por estar sozinho, tão sozinho e tão belo quanto qualquer um a ponto de morrer. Ele chora. Para ela, ele é tão desconhecido como se não tivesse nascido. Ela deixa as pessoas com as quais está. Ela vai até a mesa daquele que acaba de chegar e que chora. Ela se senta à sua frente. Ela o observa. Ele não vê nada. Nem que as mãos dela estão inertes sobre a mesa. Nem que ela desfez o sorriso. Nem que ela treme. Que ela sente frio. Ela nunca o viu nas ruas da cidade. Ela pergunta o que ele tem. Ele diz que ele não tem nada. Nada. Para não se preocupar. A suavidade da voz que de repente rasga a alma e faz acreditar. Ele não consegue parar de chorar. Ela diz a ele: Eu gostaria de lhe fazer parar de chorar. Ela chora. Ele não quer nada na verdade. Ele não a escuta. (...) Ele não escuta. Ele não escutou. Ele para de chorar. Ele diz que está muito triste porque ele perdeu o contato com alguém que ele gostaria de rever. Ele acrescenta que frequentemente sofre com este tipo de coisas, com estas tristezas profundas. Ele diz a ela: Fique comigo.” (DURAS, 2016, pp.14-15, minha tradução)

ela se compadece, já que a encontra à beira do suicídio no banheiro da boate em que seu noivo a traía com um outro homem.



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 3 min 37.



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 4 min 25.

#### 4.2.1 O contrato de Calipso

Em *Anatomie de l'enfer*, Amira Casar interpreta a mulher traída e Rocco Siffredi interpreta o homem gay. Quanto à voz de Duras, esta é associada à memória do homem que é narrada em primeira pessoa por Catherine Breillat. Como no curta de Asa Mader, a estranheza que ao mesmo tempo aproxima e distancia os amantes também é evocada no filme de Breillat, contudo, ela é representada a partir da diferença pela qual ambos

pronunciam o francês, fazendo-nos perceber que a mulher é francesa e o homem italiano. Ademais, como dissemos acima, no caso das adaptações de Breillat quem estabelece o contrato é a própria mulher que busca entender por que os homens são incapazes de desejá-la, ou ainda, por que os homens são incapazes de desejá-la pacificamente, sem a violência matrimonial do desprezo, da propriedade e do estupro que se legitima pela posse, pois “eles não nos olham. Eles nos tomam, nos estupram. Eles chamam isto de *ter* uma mulher, mas eles não têm nada.” (BREILLAT, 2001, p.26, minha tradução) E na busca obsessiva por tal compreensão ela paradoxalmente assume a máscara de Medusa e o feitio de Calipso. Enquanto Medusa a mulher denuncia a misoginia masculina, mas enquanto Calipso ela denuncia a fraqueza feminina daquela que solapa sua própria potência afrodisíaca, ao se submeter à misoginia de um homem que não a ama. Catherine Breillat transpõe a ambivalência relativa à sexualidade do homem em *A doença da morte* à ambivalência da figuração feminina, cujo poder afrodisíaco pode ser intensificado através de Medusa ou mitigado por meio de Calipso. Ao contratar o homem que por ela se compadece, a jovem mulher se apresenta como a deusa que busca transformar o amor em obrigação contratual. Na *Odisseia*, como explica Vernant, Calipso promete a Ulisses a imortalidade em troca de sua companhia eterna. (VERNANT, 1982, p.16)<sup>231</sup> Sobre sua relação com Calipso, Ulisses relata: “Quando sobreveio a décima noite negra, fizeram os deuses que eu chegasse à ilha de Ogígia, onde vive Calipso de belas tranças, terrível deusa. Ela acolheu-me; com gentileza me estimou e alimentou. Prometeu-me a imortalidade, para que eu vivesse sempre isento de velhice. Mas nunca convenceu o coração dentro do meu peito.”<sup>232</sup> O encontro entre o Ulisses e a Calipso de Breillat é tão espontâneo quanto este relatado por Homero: no caso da *Odisseia*, os deuses enviaram Ulisses à ilha de Ogígia e, no caso do *récit* de Breillat, o homem é enviado à mulher em virtude da mensagem de morte que ela comunica. Além disso, o Ulisses de Breillat, como

<sup>231</sup> Descobri o referido texto de Vernant a partir das pesquisas desenroladas, por ocasião do doutorado sanduíche, no Fundo Michel Foucault (NAF 28730) que é mantido pela *Bibliothèque Nationale de France* (BNF). Mais precisamente, ao pesquisar na caixa 23, intitulada “Notes de la fin de sa vie pour ses derniers livres”, a camisa 5, na qual constam anotações de Foucault sobre suas leituras e análises de Epicteto, deparei-me com um texto datilografado que Jean-Pierre Vernant lhe enviara. Tratava-se da pré-impressão do referido ensaio de Vernant intitulado “Le refus d’Ulysse”, que seria publicado na edição de 1982 de *Le temps de la réflexion*.

<sup>232</sup> “δεκάτη δέ με νυκτὶ μελαίνῃ νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν θεοί, ἔνθα Καλυψὼ ναίει εὐπλόκαμος, δεινὴ θεός· ἥ με λαβοῦσα ἐνδυκέως ἐφύλει τε καὶ ἔτρεφεν ἠδὲ ἔφασκε θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα· ἀλλ’ ἐμὸν οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθεν.” (HOMERO, *Od.*, 2010, VII, 253; *Od.*, 2002, 7, 253)

o de Homero, é incapaz de amar aquela que o contrata. Sabemos que o Ulisses de Homero não ama Calipso porque ama outra mulher, ou melhor, uma mulher mortal, e não uma deusa. Ulisses ama Penélope, sua esposa, por quem abandona a ilha de Ogígia, bem como a imortalidade e a eterna juventude que lhe foram prometidas. Antes de partir Ulisses diz a Calipso: “Deusa sublime, não te encolerizes contra mim. Eu próprio sei bem que, comparada contigo, a sensata Penélope é inferior em beleza e estatura quando se olha para ela. Ela é uma mulher mortal; tu és divina e nunca envelheces. Mas mesmo assim quero e desejo todos os dias voltar a casa e ver finalmente o dia do meu regresso.”<sup>233</sup> Em distinção, o Ulisses de Breillat não ama Calipso porque para ele todos os homens estão em guerra contra as mulheres, contra todos os tipos de mulheres, pois elas “são mais fracas e eles fazem uso, então, de suas forças contra elas.” (BREILLAT, 2001, p.23, minha tradução) Portanto, a Calipso de Breillat, isto é, a Calipso moderna, simboliza “todas aquelas que não serão amadas (...)” (*Ibidem.*, p.17, minha tradução), seja pelos homens que as querem porque elas *parecem ser* o Falo (*Girl=Phallus*)<sup>234</sup>, seja pelos homens que reprimem seus desejos e que não assumem aquilo que sentem por outros homens, como é o caso do noivo da protagonista, seja por homens que assumem o seu desejo por outros homens em razão de uma superioridade falocrática, como é o caso daquele que ela contrata para experimentar quatro noites nupciais.

Vale ressaltar que a partir da recontextualização da figura de Ulisses, Breillat não direciona sua crítica aos gays, mas sim aos homens que não rompem com o falocentrismo e que recaem na lógica do amor narcisista, o qual é incapaz de conceber a diferença, esteja ela atrelada a homens afeminados, à feminilidade de mulheres cis e trans ou à masculinidade de homens trans. Além disso, a partir da recontextualização da figura de Calypso, Breillat parece criticar as mulheres que são tão falocêntricas quanto os homens que as desprezam e que as violentam, mulheres que continuam a desejar o Falo ao invés de simplesmente negá-lo, como o faria Medusa. Mais precisamente, Breillat critica as mulheres que continuam a depender da estrutura misógina do matrimônio e que repudiam, em decorrência do falocentrismo que as determina, a homossexualidade feminina ou masculina, mas também outras formas femininas, formas que não se reduzem

<sup>233</sup> “‘‘πότενα θεά, μή μοι τόδε χῶεο· οἶδα καὶ αὐτὸς πάντα μάλ', οὐνεκα σεῖο περίφρων Πηνελόπεια εἶδος ἀκιδνοτέρῃ μέγεθός τ' εἰσάντα ιδέσθαι· ἥ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἄθανατος καὶ ἀγήρω. ἀλλὰ καὶ ὧς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἥματα πάντα οἴκαδέ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ ιδέσθαι.’’” (*Ibidem.*, V, 215; *Ibidem.*, 5, 215)

<sup>234</sup> Para esta fórmula psicanalítica, cf. LACAN, 2010, p.471. A referida passagem é citada na nota 181 da presente tese.

às prescrições biológico-cristãs da anatomia. A Calipso moderna de Breillat, na medida em que bem adaptada ao tempo do sujeito de interesse, promete a Ulisses dinheiro e não a imortalidade divina. Ela lhe paga para que ele deixe de observar somente aqueles que considera superiores e passe a observá-la em sua fraqueza desigual. Por um lado, ela quer ser incluída neste jogo falocêntrico do espelho que a deturpa enquanto mulher, que a faz ser o Falo para aquele que têm o Falo. Por outro lado, ela também quer quebrar este espelho e entender em que medida a sua figura feminina é capaz de desestruturar as regras falocráticas do amor. Como Calipso ela o contrata para encapsulá-lo em sua ilha que o afasta de todos os outros homens para os quais o seu desejo se orienta. Como vimos, a Calipso arcaica privava Ulisses da mortalidade representada por Penélope. Em distinção, a Calipso moderna priva Ulisses de seu desejo homossexual e impõe a ele a heterossexualidade contratual, da qual deriva sua melancolia, representada pelas lágrimas que manifestam a irrealização do desejo que sente por outros homens e pela cólera em relação à mulher que o priva de sua felicidade.<sup>235</sup> No entanto, como Medusa, ela o contrata

---

<sup>235</sup> Como explica Vernant, na *Odisseia*, “na costa da ilha de Ogígia, onde com apenas uma palavra ele poderia se tornar imortal, sentado sobre uma rocha em face ao mar, Ulisses se lamenta todos os dias e soluça. Ele se afunda, ele se liquefaz em lágrimas. Seu *aión*, sua vitalidade corre sem cessar, *kateibeto aión*, pelo *póthos*, pela saudade por sua vida mortal, que está do outro lado do mundo, com o outro polo do casal, com Penélope que, por sua vez, também consome o seu *aión*, chorando por sentir saudades do desaparecido Ulisses.” (VERNANT, 1982, p.17, minha tradução) As lágrimas de Ulisses representam a falta que ele sente por Penélope: “Para junto do magnânimo Ulisses se dirigiu a excelsa ninfa, depois que ouviu a mensagem de Zeus. Encontrou-o sentado na praia, os olhos nunca enxutos de lágrimas: gastava-se-lhe a doçura de estar vivo, chorando pelo retorno. E já nem a ninfa lhe agradava. Por obrigação ele dormia de noite ao lado dela nas côncavas grutas: era ela, e não ele, que assim o queria. Mas de dia ficava sentado nas rochas e nas dunas, torturando o coração com lágrimas, tristezas e lamentos. E com os olhos cheios de lágrimas fitava o mar nunca vindimado.” [ἦϊ, ἐπεὶ δὴ Ζηνὸς ἐπέκλυεν ἀγγελιάων. τὸν δ' ἄρ' ἐπ' ἀκτῆς εὖρε καθήμενον· οὐδέ ποτ' ὅσσε δακρυόφιν τέρσοντο, κατεῖβeto δὲ γλυκὺς αἰὼν νόστον ὀδυρομένω, ἐπεὶ οὐκέτι ἦνδανε νύμφη. ἀλλ' ἦ τοι νύκτας μὲν ἰαύεσκεν καὶ ἀνάγκη ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελοῦσῃ ἤματα δ' αἶμ πέτρῃσι καὶ ἡϊόνεσσι καθίζων δάκρυσι καὶ στοναχῇσι καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἐρέχθων πόντον ἐπ' ἀτρύγετον δερκέσκετο δάκρυα λείβων.] (HOMERO, *Od.*, 2010, V, 150; *Od.*, 2002, 5, 150) Penélope também chora por sentir falta de Ulisses e pela emoção de reencontrá-lo: “Deste modo assemelhava Ulisses muitas mentiras a verdades. E ela, enquanto ouvia, vertia uma torrente de lágrimas, a ponto de parecer que o próprio rosto se derretia, quando o Euro aquece o que o Zéfiro fez nevar, e a neve, ao derreter, faz aumentar o caudal dos rios – assim se lhe derretiam as belas faces em torrente de lágrimas, chorando pelo marido, que estava à sua frente.” [ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα· τῆς δ' ἄρ' ἀκουούσης ῥέε δάκρυα, τήκετο δὲ χρῶς. ὥς δὲ χιὼν κατατίκετ' ἐν ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν, ἦν τ' εὖρος κατέτηξεν, ἐπὶν ζέφυρος καταχεύῃ, τηκομένης δ' ἄρα τῆς ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες· ὥς τῆς τήκετο καλὰ παρήϊα δάκρυ χεοῦσης, κλαιούσης ἐὼν ἄνδρα, παρήμενον.] (*Ibidem.*, XIX, 203; *Ibidem.*, 19, 203) Diferentemente, o Ulisses de Breillat chora, já na primeira noite das núpcias contratadas, por ter sido privado do desejo orientado a outros homens, como nos relata ela, a Calipso moderna: “Ao vê-lo chorar assim, eu compreendo que lhe aconteceu algo que eu não sabia. Eu apoio minha cabeça inclinada sobre seu ombro como sinal de afeto e de pertencimento, pois a fraqueza assumida do fraco tranquiliza o forte. – Não é nada, é apenas a primeira noite. Depois eu volto a dormir até o amanhecer.” (BREILLAT, 2001, p.77, minha tradução)



para desestabilizá-lo mediante a imagem de sua feminilidade demoníaca que nos remete tanto a Olympia, a prostituta de Manet, quanto a Lilith que, conforme as análises de Blanchot, também se atrela a Afrodite ctônica em *A doença da morte*.<sup>236</sup>

#### 4.2.2 O aspecto infernal de Medusa

Olympia surge despididamente como a mulher que afirma o seu poder ao negar o Falo, isto é, ao afirmar a negação que a constitui, ela se apresenta a Ele como a mulher afirmativa, como aquela que não tem o Falo e tampouco quer ser o Falo. Conforme mostra Sarah Kofman, este tipo de mulher é considerada por Freud como castradora e narcisista e, enquanto tal, ela terrifica *à la mode de Méduse* os detentores do Falo. Como diz Kofman, para Freud as serpentes que compõem o cabelo de Medusa indicariam na mulher a inveja do pênis, inveja que “tranquilizaria o homem contra sua angústia da castração; o horror perante a cabeça de Medusa é sempre acompanhado de uma sideração (*Starrwerden*) que significa a ereção.” (KOFMAN, 1982, p.101, minha tradução) Ou ainda, de acordo com o próprio Freud, “se os cabelos da cabeça de Medusa são frequentemente representados na arte como serpentes, então estas surgem de novo, do complexo de castração e, curiosamente, por mais amedrontadores que sejam em si seus efeitos, eles oferecem realmente um abrandamento do horror, pois substituem o pênis, cuja falta é sua causa última.” (FREUD, 2013, p.92) Para Breillat, que se coloca na via de Duras, a figuração medúscica de Olympia não simboliza a inveja do pênis, mas sim a afirmação da autossuficiência feminina, a qual se deve à negação da estrutura fálica. Então, ao utilizar a máscara de Medusa, Olympia reflete em nossos olhos a impureza de uma vida precária que se basta a si mesma e que, desse modo, subverte a superioridade e a pureza seminal de Narciso. Ao olhar para Medusa, ele não percebe a carência de Calipso, mas a força da autarquia que rompe o espelho fálico. Como explica Kofman, o terrificante em Medusa não é a castração, mas a afirmação da negação que a constitui, ou

---

<sup>236</sup> “Cada um pode fazer, a seu grado, uma ideia dos personagens, particularmente da jovem mulher cuja presença-ausência é tal que ela se impõe quase que ultrapassando a realidade à qual ela se ajusta. De uma certa maneira, somente ela existe, ela é descrita: jovem, bela, peculiar, sob o olhar que a descobre, pelas mãos ignorantes que a conhecem crendo tocá-la. E, não esqueçamos, é a primeira mulher para ele e é, portanto, a primeira mulher para todos, no imaginário que a torna mais real do que ela poderia ser em realidade – aquela que está ali, para além de todos os epítetos que tentamos atribuir a ela para fixar seu ser-aí. Resta esta afirmação (ela é verdadeira no condicional): ‘O corpo teria sido longo, feito numa única fundição, em uma única vez, como pelo próprio Deus, com a perfeição indelével do acidente pessoal.’ ‘Como pelo próprio Deus’, eis Eva ou Lilith, mas sem nome, não tanto porque ela é anônima, mas porque ela parece muito atípica para que qualquer nome lhe convenha.” (BLANCHOT, 2012, p.62, minha tradução)



seja, a afirmação de sua força a-fálica: “Terrificante é a indiferença da mulher ao desejo do homem, é sua autossuficiência (...) real ou suposta, é esta autossuficiência que a torna enigmática, inacessível, impenetrável. E na medida em que ela não simula e nem dissimula nada, ela exhibe a platitudo ou a beleza de seus seios.” (KOFMAN, 1982, p.73, minha tradução) Assim o faz Olympia, que distorce a imagem freudiana da mulher narcísica ao revelar o narcisismo de homens que, como “Freud – na maioria de seus textos, pelo fato da autossuficiência da mulher lhes ser insuportável, imaginam que ela é um puro estratagema, uma aparência, que seu coquetismo, sua beleza são um adorno suplementar destinado a prender os homens, que sua ‘platitudo’ sempre dissimula no fundo certa... inveja do pênis, certo ‘desejo pelo outro.’” (*Ibidem.*, p.73-74, minha tradução)



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 15 min 52.



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 14 min 38.

Olympia sempre foi uma mulher afirmativa e é a afirmação de sua força autárquica que a aproxima da animalidade dos gatos. A partir da interpretação de Kofman acerca da mulher afirmativa em Nietzsche, podemos subverter as análises de Freud que comparam o narcisismo da mulher ao dos felinos com o intuito de rebaixá-la sob a chave da moralidade que atribui um valor negativo ao amor-próprio feminino. (KOFMAN, 1982, p.67) Conforme Freud, àqueles que renunciam ao seu próprio narcisismo – ou seja, aos homens em geral –, as mulheres narcísicas são atraentes como o são “certos animais que parecem não se preocupar conosco, tal como os gatos e os grandes predadores.” (FREUD, 2012, p.62, minha tradução) Diferentemente, como explica Kofman, para Nietzsche a mulher afirmativa é comparada aos gatos porque o seu suposto egoísmo manifesta a força de sua astúcia, a qual impede que ela se sacrifique em nome do amor pelos outros. Mais precisamente, de acordo com Nietzsche “o que na mulher inspira respeito e com frequência temor é sua *natureza*, que é ‘mais natural’ que a do homem, sua autêntica astuciosa agilidade ferina, sua garra de tigre por baixo da luva, sua inocência no egoísmo, sua ineducabilidade e selvageria interior, o caráter inapreensível, vasto, errante de seus desejos e virtudes...” (NIETZSCHE, 2005a, § 239, p.131) Segundo Kofman, Nietzsche confina com Lou Salomé no que tange à explicação da feminilidade, pois para ambos o amor-próprio das mulheres, ou ainda, sua posição libidinal inatacável, é o caminho para a experiência da alegria individual e relacional. Para Lou Salomé o desejo das mulheres não pode ser explicado com base na inveja do pênis, já que as mulheres não invejam os homens, mas, pelo contrário, os homens invejam as mulheres, ou melhor, invejam a maneira pela qual elas cuidam de si mesmas e amam a si mesmas: “a mulher guarda sempre ‘uma reserva enigmática’, se dá sem se abandonar e, quando ela se dá, ‘o fruto de seu dom resta em seu colo’, como diz Goethe citado por Lou Salomé em uma página de seu *Jornal* no momento em que ela indica que quando um neurótico deseja se tornar mulher é um sinal de cura, pois é um desejo de se tornar feliz – somente nas mulheres a sexualidade não será uma renúncia.” (KOFMAN, 1982, p.62, minha tradução) Pelo amor que elas enigmaticamente resguardam por si mesmas, as mulheres afirmativas, além de serem comparadas aos gatos, também o são aos grandes criminosos representados pela literatura. De acordo com Kofman, em Nietzsche o “grande criminoso *à la Dostoiévski* é o modelo do verdadeiro espírito livre, daquele que, pertencendo à ordem invencível dos Assassinos, soube receber este princípio essencial, este último

segredo: ‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido’.” (*Ibidem.*, pp.64-65, minha tradução)<sup>237</sup> Para a mulher afirmativa a verdade não é universal, necessária e obrigatória. Em distinção, para ela a verdade é uma perspectiva entre várias outras perspectivas, que se impõe e se apreende astuciosamente. Então, a sabedoria da mulher afirmativa não advém de um erotismo narcísico, do qual desponta o dogmatismo filosófico, mas advém da astúcia afrodisíaca, isto é, a sua sabedoria é astúcia e esta é experienciada por meio do amor afrodisíaco que se atrela ao espelho de Medusa.<sup>238</sup> Segundo Kofman é possível que as interpretações de Nietzsche acerca da mulher afirmativa tenham inspirado as análises de Freud sobre a mulher narcísica, porém, em distinção a Freud, Nietzsche não atribui à autossuficiência da mulher o mal moral. Nesse sentido, de um ponto de vista nietzschiano talvez seja possível dizer que o aspecto infernal da Olympia de Manet, o qual conjuga a comparação da mulher com o criminoso e a comparação da mulher com o gato por meio da representação pictural da prostituta nua ao lado de seu gato preto, não é motivo para rebaixamento feminino, mas sim para a exaltação da feminilidade que afronta os valores demasiado humanos, demasiado narcísicos e demasiado falocratas de nossa sociedade. A Olympia de Manet subverte o narcisismo freudiano, pois em seu despudor ela nos mostra que narcísicos são aqueles que se constroem perante a autossuficiência daquela que deles difere: “*Olympia* chocou por aquilo que mostra, um *boudoir* perfumado, e isto que ele esconde, o sexo sobre o qual essa cortesã coloca sua mão de soberana. Ambivalência reforçada pelo gato preto, com a cauda ereta aos confins da caricatura e do fantástico, mas fazendo sinal em direção ao espectador, ao intruso a ser subjugado. O felino (...) verdadeiro atentado ao pudor reenvia também ao sexo dissimulado de *Olympia*.” (GUÉGUAN, 2011, p.136, minha tradução)<sup>239</sup> Como vimos acima, o gato preto não aparece de forma explícita e caricatural na *Olympia* de Breillat. Contudo, isso não quer

---

<sup>237</sup> Sarah Kofman cita a seguinte passagem da *Genealogia da moral*: “Quando os cruzados cristãos no Oriente depararam com aquela invencível Ordem dos Assassinos, aquela ordem de espíritos livres *par excellence*, cujos graus inferiores viviam numa obediência que nenhuma ordem monástica alcançou igual, obtiveram de algum modo informação sobre aquele símbolo e senha, reservado aos graus superiores como seu *secretum*: ‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido’... Pois bem, *isto* era liberdade de espírito, *com isto* a fé na própria verdade era abandonada...” (NIETZSCHE, 1998, III.24, p.138)

<sup>238</sup> Sobre a astúcia no Baudelaire de Foucault, cf. a subseção 2.3.2 *A ficção* e sobre a *métis* arcaica, cf. a subseção 2.5.2 *Mas, por que Kofman?*, ambas constituem o segundo capítulo da presente tese.

<sup>239</sup> Para as análises de Foucault acerca de *Olympia*, cf. FOUCAULT, 2004, pp.38-40.

dizer que ele esteja ausente. A referência ao gato preto acontece no filme pela exposição do sexo da mulher.<sup>240</sup>



*Olympia*, Édouard Manet, 1863, 130,5 x 190, Musée d'Orsay, Paris.

A *Olympia* de Manet dialoga, através do gato, com a poética do impuro em Baudelaire. (GUÉGAN, 2011, p.136) Manet foi fortemente influenciado por *As Flores do mal* e o seu quadro nos reenvia ao menos a três poemas de Baudelaire que elogiam o aspecto felino das mulheres<sup>241</sup>, a estranheza medúsica dos gatos<sup>242</sup> e a sua autarquia,

<sup>240</sup> Inclusive é interessante ressaltar que a palavra “chatte” em francês significa gata, o feminino de “chat” que é gato, mas em um sentido popular “chatte” também significa o sexo da mulher.

<sup>241</sup> “O gato”, poema XXXIV da coletânea “Spleen e ideal”: “Vem cá, meu gato, aqui no meu regaço:/ Guarda essas garras devagar,/ E nos teus belos olhos de ágata e aço/ Deixa-me aos poucos mergulhar.// Quando meus dedos cobrem de carícias / Tua cabeça e o dócil torso, / E minha mão se embriaga nas delícias/ De afagar-te o elétrico dorso.// Em sonho a vejo. Seu olhar, profundo/ Como o teu, amável felino / Qual dardo dilacera e fere fundo.// E, dos pés à cabeça, um fino/ Ar sutil, um perfume que envenena / Envolvem-lhe a carne morena.” (BAUDELAIRE, 2012, “Spleen e ideal – XXXIV O gato”)

<sup>242</sup> “O gato”, poema LI também da coletânea “Spleen e ideal”: “I. Dentro em meu cérebro vai e vem/ Como se a sua casa fosse/ Um belo gato, forte e doce./ Quando ele mia, mal há quem// Lhe ouça o fugaz timbre discreto:/ Seja serena ou iracunda,/ Soa-lhe a voz rica e profunda./ Eis seu encanto mais secreto.// Essa voz que se infiltra e afina/ Em meu recesso mais umbroso/ Me enche qual verso numeroso/ E como um filtro me ilumina.// Os piores males ela embala/ E os êxtases todos oferta:/ Para enunciar a frase certa / Não é com palavras que fala.// Não, não existe arco que morda/ Meu coração, nobre instrumento./ Ou faça com tal sentimento/ Vibrar-lhe a mais sensível corda// *Que a tua voz, ó mistérios / Gato de místico veludo, / Em que, como num anjo, tudo/ É tão sutil quanto gracioso!* // II. De seu pelo louro e tostado/ Um perfume tão doce flui/ Que uma noite, ao mimá-lo, fui/ Por seu aroma embalsamado.// É a alma familiar da morada:/ Ele julga, inspira, demarca/ Tudo o que seu império abarca:/ Será um deus, será uma fada?// Se neste gato que me é caro,/ Como por ímãs atraídos,/ Os olhos ponho comovidos/ E ali comigo me deparo,// Vejo aturdido a luz



motivo pelo qual os amantes e os sábios os amam.<sup>243</sup> Baudelaire, por sua vez, nos reenvia a Foucault e à estética da existência, mostrando-nos que os dândis recontextualizam a animalidade cínica, simbolizada pelo cão, através da figura feminina do gato. De modo geral isso significa que tanto para cínicos antigos quanto para artistas modernos “a animalidade é um exercício. É uma tarefa para si mesmo, e é ao mesmo tempo um escândalo para os outros. (...) O *bíos philosophikos* como via reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo.” (FOUCAULT, 2011a, p.234) Mais precisamente, por um lado, o escândalo da animalidade cínica na Antiguidade era canino, como explica Foucault acerca de Diógenes “que, comendo na praça pública, se faz tratar de cão pelos passantes: você come como um cão, dizem eles. E Diógenes reverte logo a humilhação e a reverte, dizendo: mas vocês também são cães, pois só os cães fazem uma roda em torno de um cão que come. Cão eu sou, mas vocês são tanto quanto eu.” (*Ibidem.*, p.231) Por outro lado, na arte moderna, sobretudo na arte moderna de Baudelaire e de Manet, o escândalo da animalidade de tipo cínica é felina e ela nos expõe, a partir da nudez de Olympia e da luz sombria que arde em chamas desde a pupila dos gatos, à precariedade da vida que é preciso estetizar, à fragilidade desta vida que não pode ser protegida pelos contratos de imortalidade, os quais buscam igualar os homens aos deuses, como é o caso homérico de Calypso e de Ulisses, ou o Homem a Deus, como é caso da filosofia dogmática e da religião. O cinismo moderno de Baudelaire, que flerta com a espiritualidade estoica (BAUDELAIRE, 2010, p.63)<sup>244</sup>, é felino e enquanto tal

---

que lhe arde/ Nas pálidas pupilas ralas,/ Claros faróis, vivas opalas,/ Que me contemplam sem alarde.” (*Ibidem.*, LI, *grifo meu*) Para a parte grifada, que corresponde aos versos 21 a 24, sugiro uma tradução que marca com mais intensidade a estranheza de tipo medúscica do gato: “Que a tua voz, ó gato misterioso,/ Gato séráfico, gato *estranho*, / Em que, como num anjo, tudo / É tão sutil quanto gracioso!” [Que ta voix, chat mystérieux./ Chat séraphique, chat *étrange*,/En qui tout est, comme en un ange,/Aussi subtil qu’harmonieux !] (*Ibidem.*, “Spleen e ideal – LI O gato”, *grifo meu*)

<sup>243</sup> “Os gatos”, poema LXVI da coletânea “Spleen e ideal”: “Os amantes febris e os sábios solitários/ Amam de modo igual, na idade da razão./ Os doces e orgulhosos gatos da mansão./ Que como eles têm frio e cismam sedentários./ Amigos da volúpia e devotos da ciência / Buscam eles o horror da treva e dos mistérios./ Tomara-os Érebo por seus corcéis funéreos./ Se a submissão pudera opor-lhes à insolência./ Sonhando eles assumem a nobre atitude / Da esfinge que no além se funde à infinitude./ Como ao sabor de um sonho que jamais termina./ Os rins em mágicas fagulhas se distendem./ E partículas de ouro, como areia fina,/ Suas graves pupilas vagamente acendem.” (*Ibidem.*, “Spleen e ideal – LXVI Os gatos”)

<sup>244</sup> Vale lembrar que Foucault articula, sob a chave da transhistoriedade, Baudelaire à espiritualidade ascética dos estoicos e à espiritualidade ascética dos cínicos. De modo geral, Baudelaire recontextualiza a ética do eu da Antiguidade helenístico-romana por meio da relação entre a obra de arte e a vida de artista. De acordo com Foucault, ele se aproxima do estoicismo através da valorização do presente (FOUCAULT, 2010, p.224) e do cinismo a partir da animalidade, a qual se apresenta como uma tarefa àqueles que buscam estetizar a própria existência, ou seja, “a animalidade não é um dado, é um dever.” (*Idem.*, 2011a, p.234) Conforme Foucault a arte no mundo moderno é o veículo do cinismo, pois ela “é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. (...) a própria arte, quer se

afeminado, mas esta feminilidade não é pura como a da *Virgem com o Menino* ou como a da *Vênus de Urbino*.<sup>245</sup> A feminilidade dândi é imprópria como a de Olympia e infernal como a de Lilith, ou seja, ela é medúsica. O aspecto infernal de Lilith é tão escandaloso quanto o aspecto criminal ou criminoso de Olympia. Catherine Breillat mostra que a demonização de Lilith possui um viés moralizante, como aquele que imputa à autossuficiência canina de Diógenes e à autossuficiência felina de Olympia um valor moral de conotação negativa. Demonizar Lilith é vinculá-la à bestialidade e, sendo assim, excluí-la de toda pureza humana ou humanista que tangencia a vida dos falocratas. São estes que lhe outorgam a bestialidade demoníaca, ou melhor, em nome de Deus e em nome do Falo, eles lhe outorgam – com toda a violência que creem legítima – o estupro da mulher-besta, como mostra Breillat em seu filme. Por meio de tamanha violência eles querem afastar delas tudo aquilo que é satânico para fazer “aparecer [ali] a face de Deus. Mas eles nunca verão nada, eles não são capazes.” (BREILLAT, 2011, p.56, minha tradução) E é justamente por não serem capazes que eles atribuem a elas a bestialidade. Contudo, como Diógenes elas reverterem tal humilhação, dizendo que de fato são satânicas e que por isso também são deus. Em *Pornocratie*, Lilith afirma àquele que a violenta: “Um é Deus, outro é Satã. [Mas] os dois são Deus.” (*Ibidem.*, p.57, minha tradução)<sup>246</sup>



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 46 min 30 / 47 min 11.

---

trate da literatura, da pintura ou da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência. Essa prática da arte como desnudamento e redução ao elementar da existência é algo que se assinala de uma maneira cada vez mais sensível a partir sem dúvida de meados do século XIX. A arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) (...).” (*Ibidem.*, pp.164-165)

<sup>245</sup> Respectivamente: Raffaello, *Madonna di Pasadena*, 1503, 55 X 40cm, Pasadena, Norton Simon Museum. / Tizianno, *Venere di Urbino*, 1534. 119 X 165 cm, Florenza, Galleria degli Uffizi.

<sup>246</sup> No texto “Foucault em defesa de Eva”, Margareth Rago aponta, a partir de Foucault, que o padre Tertuliano foi “‘o inventor dessa ideia maravilhosa do pecado original’, assim como da mulher como ‘a porta do diabo’.” (RAGO, 2019, p.181)





*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 47 min 36.

#### 4.2.3 O amor heroico: quando Ulisses se tornou mulher

Através de Olympia e de Lilith, Medusa subliminarmente aparece nas cenas de *Anatomie de l'enfer*. Desse modo, ela marca a ambivalência da mulher que também assume o feitio de Calipso. Como vimos, enquanto Calipso a mulher estabelece o contrato de noites pagas, cuja principal premissa subjugava o homem ao compromisso de melancolicamente direcionar o seu desejo àquela que ele é incapaz de amar. Entretanto, enquanto Medusa a mulher fragiliza o respectivo contrato, expondo a relação entre a contingência do acordo conjugal e a precariedade da vida dos amantes. No filme de Asa Mader estas mesmas figuras estão presentes, porém, tendo em vista que seu roteiro recupera fidedignamente *A doença da morte* de Duras, Medusa aparece em seu aspecto afrodisíaco e sem se associar, de forma ambivalente, a Calipso. Em *La maladie de la mort*, como no *récit* de Duras<sup>247</sup>, é o homem quem recontextualiza a Calipso de Homero, ou seja, ele é quem assume a moderna dimensão do amor contratual. Portanto, a mulher é quem reatualiza o Ulisses de Homero, interpretando, na modernidade, o seu papel heroico. Por dinheiro ele contrata esta mulher que não se diz prostituta, por dinheiro ele a contrata na tentativa de aprender a amá-la para, então, adaptar-se às exigências sociais que prescrevem a constituição de uma família consumada pela procriação. O contrato

<sup>247</sup> A partir de agora, para evitar confusões, utilizo *La maladie de la mort* para me referir ao filme de Asa Mader e *A doença da morte* para remeter ao *récit* de Duras.

deste homem que não é Ulisses, mas sim Calipso, prevê tanto a troca entre os sujeitos de interesse, já que envolve o pagamento pelas noites nupciais, quanto a perpetuação da espécie ou a realização da imortalidade terrestre. Nesse sentido, em *La maladie de la mort* o homem também chora, mas não pelos mesmos motivos do Ulisses de Homero e nem pelos mesmos motivos do Ulisses de Breillat. Diversamente, o homem chora por não saber amar uma mulher, isto é, ele chora por detestar o seu próprio desejo, o qual não se direciona à mulher que ele contrata. O Ulisses de Breillat é privado de seu desejo por outros homens ao ser contratado pela mulher, contudo, no caso de *A doença da morte*, quem contrata a mulher é o homem na tentativa de se privar do seu próprio desejo, ou de seus múltiplos desejos, e de reorientá-lo, por meio da aplicação do contrato matrimonial, exclusivamente àquela que se deita em sua cama. Logo, o homem chora por aderir à vertente contratual de Calipso, ou ainda, por encapsular a si e à mulher que não ama na ilha de Ogígia: “Às vezes, você caminha pelo quarto em torno da cama ou ao longo das paredes que se voltam para o mar. Às vezes você chora. Às vezes você vai para a varanda no frio nascente. Você não sabe o que contém o sono daquela que está na cama. Desse corpo você gostaria de partir, você gostaria de retornar em direção ao corpo de outros, ao seu, retornar em direção a você mesmo e ao mesmo tempo é por dever fazê-lo que você chora.” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. IV)



*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 25 min 22.

Em *La maladie de la mort*, nenhum dos dois, nem ele e nem ela, são imortais como Calipso, embora ele pense que a garantia da imortalidade de tipo terrestre dependa da consumação do contrato com ela, ou seja, dependa da geração de crianças neste mundo. Ao estabelecer o contrato com ela, ele diz que “quer experimentar, tentar a coisa, tentar conhecer isso, habituar-se a isso, a esse corpo, a esses seios, a esse perfume, à beleza, ao perigo que representa esse corpo que traz ao mundo crianças (...)” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. II) Porém, mesmo que ela possa trazer ao mundo crianças, concedendo a ele a hereditariedade, ela não o faz. Diferentemente, como em um ato silente de resistência, ela anuncia a ele a precariedade da vida, do amor e do contrato, ou melhor, silenciosamente ela lhe comunica, através de sua faceta medúsica, a morte. Assim, a partir do diagnóstico de que sob o contrato o amor permanece doente, ela mostra que eles não são deuses e jamais o serão, que eles não são imortais e jamais o serão. A hereditariedade não garante a continuidade entre criadores e criaturas, mas, quando bem sucedida no que concerne ao plano ético da estética da existência, promove a ruptura crítica em relação à tradição. Nesse sentido, o contrato, mesmo quando consumado, não pode suplantiar a existência da morte dos amantes e para os amantes. Portanto, enquanto permanecem reclusos na ilha sobre a qual o contrato de união vigora, isto é, enquanto permanecem presos à experiência codificadora do amor, eles assumem, como o Ulisses escondido junto a Calipso, uma condição paradoxal: estão mortos para a liberdade do amor heroico – que busca estilizar e distinguir a vida em sua mortalidade – e, ao mesmo tempo, estão vivos para o contrato matrimonial que os mortifica na tentativa de imortalizá-los por meio da promessa da geração. De acordo com Vernant, o Ulisses de Homero, na medida em que envolvido por Calipso, “não está nem na condição de um vivo, nem na de um morto. (...) Para retomar as palavras de Telêmaco em I. 235, ele se tornou, pela vontade dos deuses, entre todos os homens, invisível, *aístos*. Ele desapareceu, ‘invisível e ignorado’, *aístos* e *ápustos* (...)” (VERNANT, 1982, p.16, minha tradução)<sup>248</sup>

<sup>248</sup> A passagem da *Odisseia* referenciada por Vernant é a seguinte: “Agora decidiram de outro modo os deuses desfavoráveis, que *invisível* o fizeram, *o mais invisível* dentre os homens. Pois pela sua morte não haveria eu de tanto me entristecer, se com os camaradas de armas em Tróia morresse, ou nos braços de amigos, atados os fios da guerra. Todos os Aqueus lhe teriam erguido um túmulo, e teria para o seu filho enorme glória alcançado. Mas arrebataram-no os ventos das tempestades: partiu *sem rastro nem notícia*; (...)” [νῦν δ' ἐτέρως ἐβόλοντο θεοὶ κακὰ μητιώοντες, οἳ κείνον μὲν *ἄϊστον* ἐποίησαν περὶ πάντων ἀνθρώπων, ἐπεὶ οὐ κε θανόντι περ ὧδ' ἀκαχοίμην, εἰ μετὰ οἷσ' ἐτάροισι δάμη Τρώων ἐνὶ δῆμῳ, ἥε φίλων ἐν χερσίν, ἐπεὶ πόλεμον τολύπευσε. τῷ κέν οἱ τύμβον μὲν ἐποίησαν Παναχαιοί, ἡδέ κε καὶ ὧ παιδὶ μέγα κλέος ἦρατ' ὀπίσσω. νῦν δέ μιν ἀκλειῶς Ἄρπυιαι ἀνιέρωντο· οἷχετ' *ἄϊστος ἄπυστος* (...)] (HOMERO, *Od.*, 2010, I, 235, *grifo meu*; *Od.*, 2002, I, 235, *grifo meu*)

Desse modo, podemos dizer que Medusa anuncia a morte como mortalidade, fazendo-nos entrever a dimensão medúsica do amor heroico, mas ela também anuncia a morte como a invisibilidade promulgada pelo contrato que enclausura os amantes na melancolia oblativa e que, sendo assim, em nome de Deus, da Razão, do Estado ou do Falo, mitiga a potência afrodisíaca de toda e qualquer relação, ou seja, mitiga a dimensão criativa e transformadora do amor. Então, no filme de Asa Mader, quando a mulher comunica a possibilidade do amor heroico, ela surge como Afrodite da espuma do mar. Por outro lado, quando ela comunica a morte, aparece como Medusa ou como a noiva-viúva que reflete, por meio da escuridão do véu que nos petrifica, a verdade relativa à vulnerabilidade de todos os mortais. As imagens de Asa Mader nos permitem ver que o amor heroico é simultaneamente afrodisíaco e medúsico. Dito de outro modo, o amor só é capaz de modificar a vida dos amantes na medida em que os faz confrontar a precariedade da vida no mundo e a precariedade, por sua vez, só pode ser confrontada através da inspiração afrodisíaca que incita à experiência ética do amor, a qual não depende da codificação matrimonial e nem mesmo das boas maneiras ou dos bons costumes que parametrizam a socialização dos cidadãos de bem. O amor só pode ser bem vivido se, por meio dele, confrontarmos a morte, e a morte só pode ser glorificada se o amor for bem vivido – do contrário, permanecemos doentes: “Você pergunta a ela por que ela aceitou o contrato das noites pagas. Ela responde com uma voz ainda sonolenta, quase inaudível: Porque desde que você falou comigo eu vi que você foi atingido pela doença da morte. Durante os primeiros dias eu não soube nomear essa doença. E então, em seguida, eu pude fazê-lo.” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. VI)



*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 13 min 02.



*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 24 min 51.

A Medusa de *La maladie de la mort* pode ser comparada a Medusa arcaica, tal que descrita por Vernant. Isso significa que a Medusa de Asa Mader não é fálica, ou seja, o véu esvoaçante que traz à frente a morte não representa e nem mesmo esconde o Falo. De acordo com Vernant, em distinção à interpretação freudiana, as serpentes da cabeça de Medusa simbolizam a precariedade infernal ou ctônica e “não podem ser reduzidas ao pênis. Em geral, quando os Gregos, no imaginário, querem evocar o falo, eles o fazem abertamente, adicionando-o, e quando utilizam metáforas, eles não recorrem à serpente, mas ao pássaro-fálico.” (VERNANT, 2019, p.96, minha tradução) Da mesma forma, a decapitação de Medusa na lenda de Perseu não corresponde à castração, como pretende Freud ao dizer que “aos gregos, em geral intensamente homossexuais, não poderia faltar, por meio de sua castração, a representação da mulher aterradora.” (FREUD, 2013, p.92) Conforme Vernant, a sexualidade não é o tema da cabeça de Medusa, mas sim a morte, ou ainda, o terror em relação à morte que nos assola. Logo, não podemos identificar a masculinidade fálica à cabeleira de Medusa sem “empobrecer os fatos.” (VERNANT, 2019, p.99) A poética da imagem em Asa Mader nos desvincula completamente das análises freudianas acerca de Medusa. Através do véu sombrio que traz consigo a escuridão, *La maladie de la mort* parece recontextualizar a Medusa arcaica como o símbolo da morte – da morte do amor e da morte para os amantes, já que o véu simultaneamente nos remete à imagem da noiva e à imagem da viúva. A jovem mulher é noiva, mas também viúva porque se subjugou ao contrato outorgado por um homem que,

embora esteja vivo, mata para si mesmo a possibilidade do amor heroico. Por outro lado, a jovem mulher é noiva e ao mesmo tempo viúva porque, ao romper o contrato, mata para si mesma a realidade deste homem morto e confronto, sem se deixar cegar pela inoperante promessa da imortalidade contratual, a precariedade de sua própria vida e a precariedade da vida dos outros.<sup>249</sup> Tanto na escrita cinematográfica de Duras quanto na poética da imagem de Asa Mader, a mulher medúsica rompe com a estrutura fálica do amor. Sua ruptura, no caso de *La maladie de la mort*, é silenciosa, mas bastante potente: ao abandonar o casamento, ela recusa a hereditariedade e junto a ela a constituição de uma família nuclear. Em outras palavras, ao abandonar a casa, ela também abandona “os fantasmas ligados à gravidez como fantasmas fálicos.” (FILLOUX, 2002, p.112, minha tradução) Ela deixa de conceber o homem como uma mediação para que ela tenha o Falo, para que ela gere uma “criança que é o falo, onde o falo é identificado ao objeto de seu desejo.” (*Ibidem.*, tradução) Portanto, Medusa terrifica por anunciar a morte e por anunciar a autossuficiência feminina que, no âmbito da socialização, é relegada à clandestinidade daquela que gera sem ele, que cria sem ele, daquela que não gera, que não pode gerar, que não quer gerar e que interrompe a geração.

Além disso, como podemos perceber, a Afrodite de Asa Mader surge da espuma do mar como a antiga Afrodite de Hesíodo.<sup>250</sup> Contudo, ela não é imortal como a deusa arcaica. O seu aspecto infernal ou a sua dimensão ctônica se deve justamente à mortalidade que a correlaciona a Medusa, mas também a Ulisses. Como vimos, em *La maladie de la mort* a jovem mulher não nos reenvia à imortalidade de Calipso. Em distinção, ela nos articula à “recusa heroica da imortalidade” tal que vivenciada por

<sup>249</sup> Talvez seja possível afirmar que, no primeiro caso, a viúva experencia a saudade estagnante decorrente do amor fusional legitimado pelo contrato; ou seja, a saudade que ela sente por aquele que a abandonara sem identidade – dado que, até então, ela fora simplesmente a mulher de cicrano ou beltrano –, impede-a de dar ensejo a vínculos afetivos inéditos e, sendo assim, de se movimentar em direção ao presente. Já no segundo caso, em que ela rompe com o casamento, a mulher experencia uma saudade por si mesma, ou melhor, uma saudade por sua autossuficiência, saudade esta que a estimula a abandonar o contrato de noites pagas. Para uma breve reflexão acerca dos diferentes tipos de saudade, cf. a nota 223 do presente capítulo da tese.

<sup>250</sup> “(...) os deuses e os homens chamam a deusa de Afrodite pelo fato dela ter se formado da espuma do mar (...)” [(...) τὴν δ' Ἀφροδίτην [ἀφρογενέα τε θεὸν (...)] κυκλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι] (HÉSIODE/HESÍODO, Teog., 2018, linha 195, p.39, minha tradução) O substantivo ἀφρός (*afrós*), que compõe o prefixo do nome “Afrodite”, significa “espuma do mar”. Como podemos perceber, o particípio ἀφρο-γένεια é composto pelo substantivo ἀφρός (*afrós*) e pelo verbo γενεῖω (*geneiáō*) que, de modo geral, significa “nascer”, “gerar” ou “formar”. Portanto, o particípio feminino ἀφρο-γένεια descreve a condição de nascimento da deusa – ou seja, aquela que nasce da espuma do mar – e explica a origem de seu nome, a saber, *Afrodite*.



Ulisses. (VERNANT, 1982, p.17, minha tradução) Como Ulisses, ela abandona a ilha de Ogígia em vista de um amor que a modifique no mundo e que modifique o próprio mundo, já que tanto para Duras quanto para os Gregos de Homero o importante não é a ausência de morte “ – esperança que lhes parecia, aos mortais, absurda – mas a permanência indeterminada junto aos vivos, a suas tradições memoriais, de uma glória adquirida na vida, às custas da vida, no curso de uma existência onde vida e morte não são dissociáveis.” (*Ibidem.*) No filme de Asa Mader, Afrodite aparece como uma deusa decaída, como uma mulher comum que vislumbra a distinção heroica de Ulisses, isto é, a constituição de uma bela vida para uma bela morte. Nesse sentido, ao invés de se alimentar de néctar e de ambrosia, como o fazem os deuses<sup>251</sup>, ela se delicia com os frutos perecíveis, com a diversidade dos frutos perecíveis que colorem sua vida, frutos por meio dos quais ela estetiza a sua existência. Ademais, Afrodite aparece em parceria com Dionísio se embebedando do vinho que lhe dissipa a oblação e que a torna melancolicamente criativa. Afinal, como explica Aristóteles, o vinho “parece produzir as características que são atribuídas àqueles que estão melancólicos (...). E por este motivo, o vinho faz com que as pessoas se inclinem ao amor; conta-se que Dionísio e Afrodite estão apropriadamente associados um ao outro, de tal forma que os melancólicos geralmente são lascivos.”<sup>252</sup> O gesto heroico de Afrodite, desta deusa decaída, chega até nós como os reflexos sombrios que irradiam do espelho de Medusa, o qual se interpõe à cinematografia de Asa Mader na forma da natureza morta de Paul Cézanne, mais especificamente de *Nature morte au crâne*. Ela, a jovem mulher, coloca-se à mesa como aquela que afirma a própria mortalidade e que deixa de se sacrificar por instâncias que a transcendem, as quais utopicamente lhe prometem a vida eterna. Ela se coloca à mesa como aquela que experencia o presente porque sabe que talvez o amanhã jamais seja

<sup>251</sup> Vernant explica que é possível atestar o estatuto de deusa da ninfa Calipso na *Odisseia* porque ela “se alimenta de néctar e de ambrosia como os deuses. Ulisses de pão e de vinho como um mortal.” (VERNANT, 1982, p.15, minha tradução) Na *Odisseia*, antes de se despedir de Ulisses, que recusa a imortalidade, Calipso lhe oferece uma farta refeição: “Chegaram à côncava gruta, a deusa e o homem. Ulisses sentou-se no trono donde há pouco Hermes se levantara; e a ninfa pôs-lhe à frente coisas abundantes para comer e beber, das que se alimentam os homens mortais. Depois sentou-se diante do divino Ulisses, e as servas serviram-lhe ambrósia e néctar.” [Ἴξον δὲ σπεῖος γλαφυρὸν θεὸς ἠδὲ καὶ ἀνὴρ· καὶ ῥ' ὁ μὲν ἔνθα καθέζετ' ἐπὶ θρόνου, ἔνθεν ἀνέστη Ἑρμείας, νύμφη δ' ἐτίθει πάρα πᾶσαν ἐδωδὴν, ἔσθειν καὶ πίνειν, οἷα βροτοὶ ἄνδρες ἔδουσιν· αὐτὴ δ' ἀντίον ἵζεν Ὀδυσσεύος θείοιο, τῇ δὲ παρ' ἀμβροσίην δμῶαί καὶ νέκταρ ἔθηκαν.] (HOMERO, *Od.*, 2010, V, 194; *Od.*, 2002, 5, 194)

<sup>252</sup> [φαίνεται παρασκευάζειν τοιούτους οἶους λέγομεν τοὺς μελαγχολικοὺς εἶναι (...). καὶ διὰ τοῦτο ὁ τε οἶνος ἀφροδισιαστικοὺς ἀπεργάζεται, καὶ ὀρθῶς Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη λέγονται μετ' ἀλλήλων εἶναι, καὶ οἱ μελαγχολικοὶ οἱ πλεῖστοι λάγνοι εἰσίν.] (ARISTÓTELES, *Problemata*, 1956, XXX-953a.35 e 953b.30, minha tradução)

vivido. Ela sabe que está destinada à morte, que está destinada a viver para a morte. A performance afrodisíaca em Mader parece se correlacionar ao retrato da precariedade em Cézanne. Em outras palavras, Cézanne nos revela a interface medúsica de Afrodite, encaixando-se no filme como uma peça intertextual que em certa medida justifica a experiência heroica da vida. No quadro de Cézanne, a vivacidade melancólica que vincula Afrodite a Dionísio desaparece, pois junto à mesa, como em um passe de mágica, ela deixa de ser mulher e perece na forma de um esqueleto prestes a sumir da superfície do mundo junto aos frutos que apodrecem. Assim, inesperadamente, “o corpo dela desapareceu. A diferença entre ela e você se confirma pela ausência súbita dela. Ao longe, sobre as praias, as gaivotas gritariam na escuridão finita, elas já começariam a se alimentar das larvas vermelhas, a procurá-las nas areias deixadas pela maré baixa. No escuro, o grito louco das gaivotas famintas, parece de repente que você jamais o ouviu. Ela jamais voltaria.” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. XIV) Ao desaparecer, ao abandoná-lo, ela deixa para ele a memória de alguém que viveu a mortalidade da vida e que, contudo, não se deixou ofuscar pela doença da morte. Então, “de toda a história você retém tão somente algumas palavras que ela disse durante o sono, essas palavras que dizem do que você foi atingido: Doença da morte.” (*Ibidem.*)



*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 19 min 15.



*Nature morte au crâne*, Paul Cézanne, 1897, 54.3 x 65.4, The Barnes Foundation, Philadelphia

#### 4.2.4 O abandono é silente

No filme de Asa Mader o gesto do abandono é ambíguo como no *récit* de Duras, ou seja, existem três possibilidades interpretativas para este ato silente. Sabemos que ela o abandona pelos mesmos motivos heroicos que incitaram Ulisses a abandonar Calipso, mas não sabemos como ela o abandona. Duras não nos dá uma resposta definitiva para esta questão e Asa Mader respeita a decisão da autora, comprometendo-se a transpô-la a seu filme. Não sabemos se ela o abandona porque deixa a casa, transpassando o seu perímetro em direção ao mar que a circunda, como fizera Ulisses ao deixar a ilha de Ogígia em direção a Ítaca, ou se ela efetivamente comete suicídio. Também existe uma terceira possibilidade, a saber, a do assassinato, pois é provável que ele tenha a matado. No primeiro cenário o abandono se associa simbolicamente à morte, já que ela morre para ele e, ao mesmo tempo, suicida aquela que a ele se subjugava, ou melhor, mata por si e para si aquela identidade fixada no Falo, modificando-se autarquicamente. Além disso,

ao deixar a casa ela também o mata, assassina para si a imagem deste homem acometido pela doença da morte. Entretanto, no segundo e no terceiro cenário o abandono se associa à morte como experiência efetiva ou literal, isto é, ela deixa a casa porque deixa de existir, seja por vontade própria, seja por vontade dele. Como Foucault, Duras não é moralista no que concerne ao suicídio.<sup>253</sup> Ela compreende o valor ético-político tanto do silêncio atrelado à morte simbólica quanto do silêncio vinculado ao suicídio que não se confunde com o assassinato. Por exemplo, o suicídio de Georg em *O Veredito* de Kafka e o suicídio da jovem mulher em *A Dócil* de Dostoiévski são assassinatos, pois eles não se matam “por uma vontade refletida, tranquila e livre de incerteza.” (FOUCAULT, 2001, nº 264, p.778, minha tradução) Diferentemente, suas mortes representam o sacrifício do filho pelo pai e o sacrifício da esposa pelo marido, ou ainda, seus suicídios são incitados pela culpa que decorre da introjeção da lei patriarcal de tipo religiosa e de tipo fálica. Esta culpa neles se estancia à medida que o pai e o marido agem, no âmbito da vida privada, como as autoridades que representam Deus e o Falo, ou melhor, um Deus fálico. Nesse sentido, explica-nos Butler, os moralistas, como o pai de Georg e o marido da dócil, tornam-se assassinos. (BUTLER, 2005, p.49, minha tradução)

É possível que a jovem heroína de *La maladie de la mort* tenha efetivamente se suicidado, contudo, não parece que seu suicídio se confundiria com a oblação de tipo melancólica que transformaria a ele, o homem que a contrata, em seu assassino. Caso o suicídio da jovem mulher ultrapasse a esfera do simbólico, é provável que ele tenha sido cometido em vista de uma atitude autárquica e como um ato corajoso atrelado à vivaz experiência do tempo presente. Em distinção à jovem dócil de Dostoiévski, a jovem heroína de *A doença da morte* não se sente culpada por transgredir os limites da lei que institui a pureza virginal às mulheres destinadas à maternidade. Se há culpa por parte da jovem mulher em *La maladie de la mort*, então ela provavelmente se deve ao aprisionamento matrimonial que a subjuga a um homem morto. Dito de outro modo, ela não se sente culpada por adulterar o seu casamento, como acontece com a jovem dócil que, após uma suposta traição a seu marido, sofre calada até o dia de seu suicídio. A

---

<sup>253</sup> Foucault nos diz: “(...) o silêncio é uma das coisas que, infelizmente, a nossa sociedade renunciou. Nós não temos a cultura do silêncio, como nós também não temos a cultura do suicídio. Os japoneses têm. Ensinava-se os jovens romanos e os jovens gregos a adotarem diversos modos de silêncio, em função das pessoas com as quais eles se encontravam. O silêncio, na época, figurava uma forma bem particular de relação com os outros. O silêncio é, creio eu, qualquer coisa que merece ser cultivada. Eu sou favorável ao desenvolvimento de um *êthos* do silêncio.” (FOUCAULT, 2001, nº 336, p.1345)



jovem heroína de Duras se sente culpada justamente por não adular o contrato matrimonial, pois ela quer viver a lascívia dionisíaca de Afrodite e aproveitar ao máximo sua perenidade existencial ao invés de permanecer enclausurada a um único espaço e a um único homem. Portanto, o suicídio seria uma expressão da autossuficiência que afirma, em termos baudelairianos, a beleza de sua fugaz existência: “Eu sou bela, ó mortais! como um sonho de pedra,/ E meu seio onde todos vêm buscar a dor,/ É feito para ao poeta inspirar esse amor.” (BAUDELAIRE, 2012, “Spleen e ideal - XVII A beleza”, 1-3) Também é possível que ele tenha sucumbido à misoginia que se anunciara outrora como a vontade de matá-la, ou seja, é possível que ela tenha o abandonado porque ele a assassinou: “Ela sempre vive. Ela chama ao assassinato enquanto ela vive. Você se pergunta como matá-la e quem a matará. Você não ama nada, ninguém, mesmo essa diferença que você acredita viver, você não a ama. Você conhece tão somente a graça do corpo dos mortos, aquela de seus semelhantes.” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. IX) O fato dele tê-la provavelmente assassinado não mitiga a potência heroica da jovem mulher, mas evidencia o crime do falocrata que é incapaz de conceber uma realidade na qual ele não pode sufocar a autarquia feminina. Seja como for, Asa Mader não resolve o paradigma do abandono de *A doença da morte*. Pelo contrário, ele o expõe a partir do contraste entre as cores quentes que nos remetem ao pós-impressionismo de Cézanne e a frieza em preto e branco que nos reenvia ao expressionismo alemão.<sup>254</sup> Mais precisamente, a diferença entre a presença e a ausência de cores no filme de Asa Mader parece nos articular aos traços do humor melancólico, os quais variam entre a lascívia, o medo e a cólera. De acordo com Aristóteles, a melancolia, ou melhor, a bília negra (*mélaina xolê*) pode ser quente ou fria: quando excessivamente fria produz torpor, medo e, por vezes, desânimo; por outro lado, quando excessivamente quente produz uma alegria

---

<sup>254</sup> A similaridade entre a estética de Asa Mader e a do expressionismo alemão é latente. Algumas cenas de *La maladie de la mort* nos fazem lembrar das composições cinematográficas de *O Gabinete do Dr. Caligari*, filme de 1920, dirigido por Robert Weine. Não descrevo aqui os momentos nos quais as produções se aproximam, mas recomendo a comparação entre os filmes no que tange à construção cênica, à fotografia e à performance. Particularmente, é interessante observar, por um lado, as semelhanças estilísticas entre a Jane de *Dr. Caligari* e a jovem mulher de *La maladie de la mort* e, por outro lado, as semelhanças performáticas entre Cezare, o sonâmbulo do filme de Weine, e o homem melancólico do curta de Mader. Se aprofundássemos a discussão acerca do vínculo das duas produções no que se refere à roteirização do amor, possivelmente vislumbraríamos uma relação entre a ilha de Ogígia na *Odisseia*, a casa dos amantes em *A doença da morte* e o hospital psiquiátrico em *Dr. Caligari*. A partir disso, poderíamos dizer que a jovem mulher de *La maladie de la mort* abandona a casa como Ulisses abandonou a ilha de Calipso e como Jane abandonaria, numa espécie de final alternativo, o asilo psiquiátrico que a enclausura na doença de um amor sonâmbulo.

desmesurada e uma autoconfiança mortífera.<sup>255</sup> Já a cólera se associa ao quadro melancólico como uma espécie de irritação que pode ser intensificada pelo aquecimento proporcionado pelo vinho ou potencializada pela frieza atrelada ao desânimo em relação a si e em relação aos outros.<sup>256</sup> Em *A doença da morte*, o homem se encoleriza por não conseguir orientar o seu desejo àquela que contrata. Sendo assim, ele volta a cólera a si mesmo e, simultaneamente, à mulher que ele não consegue amar. Da mesma forma, em busca da experiência da alegria, ela se encoleriza com a condição de sua vida conjugal e, revoltando-se contra o homem que a contrata, decide silenciar. A cólera dele em relação a ela parece se vincular à frieza do humor melancólico, ao passo que a cólera dela em relação a ele parece se articular ao aquecimento da bilis negra. Através deste contraste, Asa Mader trabalha a ambivalência do abandono em Marguerite Duras, mostrando-nos ao mesmo tempo a dimensão psíquica e social da morte que configura a relação entre o silêncio e o abandono. Sabemos, portanto, que melancolicamente ela partiu e que como Ulisses ela vislumbrava ultrapassar os perímetros da ilha de Ogígia – quer dizer, os perímetros da casa.

<sup>255</sup> “(...) a bilis negra vem a ser quente e fria. (...) E a bilis negra sendo fria por natureza não está na superfície, quando na condição descrita, se estiver em excesso no corpo, produz apoplexia, torpor, desânimo e medo; por outro lado, se esta é aquecida, produz alegria mediante uma canção, insanidade, erupção de úlceras e assim por diante. (...) Para alguns os sintomas são epilepsia, para outros apoplexia, outros possuem desânimo profundo ou medo e outros são muito autoconfiantes, como foi o caso de Aceselau, o rei da Macedônia.” [(...) διὸ καὶ ἡ μέλαινα χολὴ καὶ θερμώτατον καὶ ψυχρότατον γίνεται. (...) καὶ ἡ χολὴ δὲ ἡ μέλαινα φύσει ψυχρὰ καὶ οὐκ ἐπιπολαίως οὔσα, ὅταν μὲν οὕτως ἔχη ὡς εἴρηται, ἐὰν ὑπερβάλλῃ ἐν τῷ σώματι, ἀποπληξίας ἢ νάρκας ἢ ἀθυμίας ποιεῖ ἢ φόβους, ἐὰν δὲ ὑπερθερμανθῇ, τὰς μετ' ὥδης εὐθυμίας καὶ ἐκστάσεις καὶ ἐκζέσεις ἐλκῶν καὶ ἄλλα τοιαῦτα. (...) καὶ τοῖς μὲν ἐπιληπτικὰ ἀποσημαίνει, τοῖς δὲ ἀποπληκτικὰ, ἄλλοις δὲ ἀθυμίας ἰσχυραὶ ἢ φόβοι, τοῖς δὲ θάρρη λίαν, οἷον καὶ Ἀρχελάφ συνέβαινε τῷ Μακεδονίας βασιλεῖ.] (ARISTÓTELES, *Prolemata*, 1956, XXX- 954a.14, 954a.20 e 954b.30)

<sup>256</sup> Conforme Aristóteles, quando os melancólicos bebem muito vinho, “uma grande variedade de caracteres se aflora, tornando-os irritadiços, amorosos, piedosos e impacientes.” [καὶ πλεῖστα ἤθη ποιεῖν πινόμενος, οἷον ὀργίλους, φιλανθρώπους, ἐλεήμονας, ἱταμούς.] (*Ibidem.*, XXX-953a.35) Ademais, Aristóteles explica que a cólera em relação a si, na medida em que vinculada ao desânimo, pode incitar o suicídio: “Quando a composição é mais fria do que a ocasião demanda, esta produz um desânimo desarrazoado: a isto se deve a prevalência do suicídio entre jovens e algumas vezes entre idosos.” [ψυχροτέρα μὲν γὰρ οὔσα τοῦ καιροῦ δυσθυμίας ποιεῖ ἀλόγους· διὸ αἱ τ' ἀγχόνη μάλιστα τοῖς νέοις, ἐνίστε δὲ καὶ πρεσβυτέροις.] (*Ibidem.*, XXX-954b.35) Por outro lado, Marco Aurélio afirma que a cólera em relação a si, bem como a cólera em relação aos outros pode ser controlada e, desse modo, o desânimo evitado: “Não se desgoste, não se recuse (renuncie), não se desencoraje, caso você nem sempre tome, para cada coisa, decisões certas. (...) Como é cruel não permitir que os seres humanos se comportem de acordo com aquilo que lhes parece conveniente e útil. Em certo sentido, você não lhes dá esta permissão quando se irrita, já que você se irrita com as faltas dos outros: pois estes acreditam ser convenientes e úteis. ‘Mas eles não são!’ Então, ensine e mostre a eles as faltas que cometem sem se irritar.” [Μὴ σικχαίνειν μηδὲ ἀπαυδᾶν μηδὲ ἀποδυσπετεῖν, εἰ μὴ καταπυκνοῦται σοι τὸ ἀπὸ δογμάτων ὀρθῶν ἕκαστα πράσσειν, (...) Πῶς ὥμόν ἐστι μὴ ἐπιτρέπειν τοῖς ἀνθρώποις ὀρμᾶν ἐπὶ τὰ φαινόμενα αὐτοῖς οἰκεῖα καὶ συμφέροντα. καίτοι τρόπον τινὰ οὐ συγχωρεῖς αὐτοῖς τοῦτο ποιεῖν, ὅταν ἀγανακτῇς, ὅτι ἀμαρτάνουσι· φέρονται γὰρ πάντως ὡς ἐπὶ οἰκεῖα καὶ συμφέροντα αὐτοῖς. “ἀλλ'οὐκ ἔχει οὕτως.” οὐκοῦν δίδασκε καὶ δείκνυε μὴ ἀγανακτῶν.] (*Tὰ εἰς ἑαυτόν*, 1930, V.9 e VI.27)





*La maladie de la mort/ The malady of death*, dir. Asa Mader, 34 min 41.

Poderíamos afirmar que Breillat, em distinção a Asa Mader, resolve a ambivalência do abandono de *A doença da morte*, pois tanto em *Anatomie de l'enfer* quanto em *Pornocratie* a jovem mulher se deixa assassinar pelo homem que sucumbe à cólera atrelada à experiência de um amor misógino. Entretanto, se observamos com mais cuidado as cenas finais do confronto entre ele e ela, damos-nos conta de que a supracitada asserção pode ser precipitada, já que a resposta de Breillat ao enigma do abandono em *Duras* não corresponde a uma solução, mas antes a uma maneira de recolocar o problema da morte. Como dissemos acima, ela se *deixa assassinar* por ele, por este sujeito que nunca aprendeu a amá-la. A resignação dela perante a violência mortífera dele transforma o assassinato em suicídio e enfatiza a vilania do falocrata que, enquanto tal, não consegue conceber a existência da diferença. Contudo, ao mesmo tempo, ela subverte, através de seu silêncio, o valor da resignação, pois se submete à violência dele em razão de “uma vontade refletida, tranquila e livre de incerteza.” (FOUCAULT, 2001, nº 264, p.778, minha tradução) De forma consciente ela confunde os limites entre o assassinato e o suicídio, ou seja, por meio deste gesto aparentemente submisso ela age de maneira a introjetar nele a culpa – a culpa pela morte dela como a culpa pela incapacidade de amar aquelas e aqueles que dele se distinguem. A jovem mulher de *Anatomie de l'enfer* não é como o Georg de Kafka e a dócil de Dostoiévski, dado que ela não se sacrifica em nome de Deus e nem mesmo em nome do Falo, isto é, ela não se sacrifica por ele. Ao transformar o seu assassinato em suicídio, ela o confronta sem medo, tornando-se aquela que julga a vilania que está por trás de sua própria morte. Por meio deste ato é ela quem

estabelece o veredicto dele e não o contrário. A diferença entre a jovem de *Pornocratie* e os personagens de Kafka e de Dostoiévski é bastante sutil: de modo geral, no caso de Georg e no caso da jovem dócil o suicídio é, na verdade, um assassinato cometido pelo moralista, como explica Butler. Então, nestes cenários o suicídio não é autárquico, mas sim sacrificial. Diversamente, no caso da jovem mulher de Breillat, o assassinato se transforma em suicídio e aquilo que deveria se consumir como um sacrifício se efetiva como um gesto autárquico de enfrentamento do opressor. A lógica é um pouco mórbida, mas a intenção da jovem mulher parece ser a seguinte: na morte, ao menos na morte, você não me subjugará; eu decido pela minha própria morte e antes que você o faça, eu o farei, mas saiba que suas mãos se sujarão e não as minhas, jamais as minhas. Ao transformar o assassinato em suicídio ela se vinga dele, ou melhor, ela o enfrenta com “o olhar marrom e aveludado dos animais que conhecem a própria morte.” (BREILLAT, 2001, p.142, minha tradução) Desta maneira, ela se fixa na memória dele como aquela que incessantemente anuncia a doença que o acomete. Vislumbrando a perspectiva intertextual do *récit* e do filme de Breillat, talvez possamos afirmar que, através da comunicação silenciosa de seu olhar marrom aveludado, ela teria dito a ele as mesmas palavras que compõem *O retrato* de Baudelaire. Mais precisamente, ela teria lhe dito: “A Doença e a Morte tornam cinza todo/ Aquele fogo que por nós ardeu./ Dos olhos a me olhar daquele modo,/ Da boca onde meu ser se dissolveu,// Dos beijos sempre fiéis a uma ordem dada,/ Dos êxtases mais vivos que fulgores,/ Que resta? É horrível, ó minha alma!/ Nada mais que um pálido esboço de três cores,// (...) Negro assassino da Vida e da Arte,/ Jamais hás de matar-me na memória/ A que foi meu prazer e minha glória!” (BAUDELAIRE, 2012, “O Fantasma – IV O retrato”, 1-8 e 12-14) Estas palavras se fixarão e para sempre se repetirão na memória do falocrata, do assassino que paradoxalmente a suicidara. Assim, ela faz de sua morte uma bela morte, pois mantém viva a memória de sua glória, a qual se deve ao enfrentamento e à exposição da covardia daquele que insiste em existir como um doente.



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 48 min 25/ 1h09 min 06.



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 1h10 min 57.



*Anatomie de l'enfer*, dir. Catherine Breillat, 1h10 min 59.

Ademais, faz-se importante ressaltar que, de acordo com a adaptação de Breillat, a misoginia dele, fundamentada na lei patriarcal de tipo fálica, justifica para ele próprio, bem como para todos aqueles que continuam subjugados ao Falo, a morte dela. Para Breillat, Duras teria deixado algumas pistas que confirmam o fato de que ele premeditara o assassinato da jovem mulher: “Você diz a você mesmo que se agora a essa hora da noite

ela morresse, seria, para você, mais fácil fazê-la desaparecer da face do mundo, jogá-la na água negra, que seriam necessários alguns minutos para jogar um corpo desse peso na maré alta para que a cama ficasse livre desse fedor de heliotrópio e cidra.” (DURAS, Apêndice: *A doença da morte*, p. VIII) Conforme Breillat, ele quer se livrar dela, da Afrodite medúsica de traços infernais, da mesma maneira que quase todo o marido busca se livrar da esposa. Ele quer extirpar dela a autossuficiência, já que o exercício desta coloca em perigo a lei que o rege. A cólera dele em relação a ela se vincula ao quadro da melancolia oblativa, pois se ele precisou se subjugar ao Falo, matando em si e para si toda a possibilidade de criação e de criatividade, então ela também deverá matar nela toda e qualquer potencialidade distintiva, de modo que se ela não o fizer, se ela não matar em si e para si aquilo que pode distingui-la de todos os demais, então ele o fará. Logo, ele tira dela não apenas a vida, mas também e sobretudo a arte, isto é, a capacidade de fazer de sua própria vida uma obra de arte. É neste sentido que ele se torna, para recuperar as palavras de Baudelaire, o “assassino da Vida e da Arte”. (BAUDELAIRE, 2012, “O Fantasma – IV O retrato”, 12) No filme de Breillat, o ódio que ele sente por ela se acentua na medida em que sua bília é aquecida pela bebida que o embriaga. Com vimos acima, Aristóteles explica que o vinho pode incitar a lascívia afrodisíaca, mas que ele também pode incitar a irritação. (ARISTÓTELES, *Problemata*, 1956, XXX-953a.35) As crises coléricas dele em relação a ela sempre são acompanhadas, nas cenas de *Anatomie de l'enfer*, por uma dose viril de whisky. Talvez seja possível afirmar que Breillat recontextualiza, através do whisky, os efeitos violentos do vinho de Aristóteles e do vinho do assassino de Baudelaire que diz:

Livre, afinal! ela está morta!/ Posso beber o tempo inteiro./ Quando eu voltava sem dinheiro,/ Se ouviam gritos logo à porta./ (...) Atirei-a ao fundo de um poço,/ E eu mesmo pus, para cobri-la,/ De suas bordas toda a argila./ – Hei de esquecê-la, se é que posso!// (...) Essa devassa indiferente,/ Como qualquer engenho hodierno,/ Jamais, no verão ou no inverno,/ Sentiu do amor o apelo ardente, // Com suas negras seduções,/ Seu cortejo infernal de horrores,/ Seus venenos e dissabores,/ Seus timbres de ossos e grilhões!// – Eis-me liberto e a sós comigo!/ Serei à noite um ébrio morto;/ Sem nenhum medo ou desconforto,/ Farei da terra o meu abrigo (...). (BAUDELAIRE, 2012, “O Vinho – CVI O vinho do assassino”, 1-4, 13-16 e 33-44)

A autarquia dela torna o projeto dele inoperante, ou seja, ela rompe com a expectativa do assassino na medida em que se introjeta nele como a imagem fantasmagórica da culpa que o assola. Desse modo, ele não a esquece e jamais a

esquecerá, pois o assassinato legitimado pela misoginia da civilização é por ela denunciado como um crime brutal. No *récit* e no filme de Breillat, a jovem mulher silenciosamente se vinga da estrutura que a subjuga a um amor violento. Ao enfrentar o seu assassino, ela escolhe abandonar aquela que um dia o contratara para suprir a carência do Falo, ou seja, por meio deste ato, ela abandona a si mesma como aquela que é o Falo e como aquela que necessariamente deve amar aquele que tem o Falo. Através de seu olhar marrom e aveludado, ela diz que não precisa dele, que nunca precisou, que ela não o quer e que ela não quer a si mesma como alguém que o quer, ou melhor, ela diz que não teme a falta do Falo justamente porque este não lhe faz falta. Na cena final, na cena do combate, havia “esta mulher nua que também pingava sangue, e que não gritava, que simplesmente o olhava recuando passo a passo em direção à grade (...) Ela recuou até que seu corpo se curvou no nível da cintura sobre o corrimão de cimento da grade arredondada.” (BREILLAT, 2001, p.142, minha tradução) Entretanto, a cada passo recuado, ela avançava em direção a ele com o olhar de quem não teme a morte. Assim, ela frustrou o violento projeto de seu assassino e subverteu o escopo da moralidade que o isenta deste crime e que normalmente imputa a ela o merecimento de tamanha crueldade: “o silêncio é imperdoável aos olhos de um assassino. Ele lê aí a resignação atávica à vilania do homem. Ele não tem mais nada a fazer a não ser empurrá-la para que ela caia no vazio. Gritos, ela não deu nenhum, simplesmente um grande *splash* quando o corpo caiu oceano adentro.” (*Ibidem.*, p.143, minha tradução) A partir de sua estética fílmica pós-moderna, que associa a nudez pornográfica da Olympia de Manet à estranheza do horror baudelairiano, Breillat nos mostra a violência do abandono, tanto no que concerne à vulnerabilidade amorosa, na qual um amante se entrega ao outro por meio do desnudamento de sua mente e de seu corpo, quanto no que se refere à experiência da morte. Mais precisamente, a partir da mescla entre a pornografia e o horror, Breillat ressalta a violência do amor fálico relativamente à objetificação dos sujeitos que, em nome de tal experiência normativa, têm suas vidas ultrajadas. Nesse sentido, os corpos dos amantes no filme de Breillat nos reenviam ao cadáver do inimigo na *Iliada*, o qual era desmembrado e abandonado ao ar livre para que as bestas pudessem devorá-lo no intuito de que a memória de sua individualidade distintiva fosse completamente apagada. Como explica Vernant, na *Iliada*, o cadáver do adversário morto é “desmembrado e devorado pelos cachorros e pelos pássaros que se interpõem. O herói épico é, então, duplamente ameaçado de perder sua figura humana; se ele perece, seu corpo provavelmente será abandonado às bestas (...); se ele mata, ele corre o risco, ao mutilar o

corpo de sua vítima, de recair nesta mesma selvageria (...).” (VERNANT, 2011, p.68, minha tradução)<sup>257</sup> Após uma vida de ultrajes, em que o corpo dela fora submetido às mesmas injúrias outrora infligidas aos inimigos que pereciam na guerra, ela decide reverter o destino de sua morte e impede que ele afogue a memória que a manterá viva enquanto diferença, enquanto aquela que dele difere eticamente. Ao enfrentar a morte cadavérica – a pútrida realidade da sua própria existência e da existência deste que a ela se conjugou – ela institui para e por si mesma a bela morte, relegando às profundezas do mar a mulher que um dia o amou e rompendo bruscamente o contrato que os unira. Era, pois, a última noite.

#### 4.3 O QUE AINDA ESTÁ PORVIR

É difícil falar no porvir em tempos como o nosso, em tempos em que somos assolados por uma doença estranha que incita o isolamento social e que, simultaneamente, revela o aspecto ficcional das fronteiras que recortam o mundo. Esta doença repentinamente nos fez recordar “dos prados que circunscrevem, em pilhas, massas de ossos brancos, de cadáveres putreficados cujas peles secam.” (VERNANT, 2011, p.144, minha tradução) É estranho, esse vírus nos faz recordar da falta de perenidade de nossas vidas, ou seja, faz-nos perceber que nem a religião e nem o Estado nos tornam imunes à mortalidade que nos condiciona. No caso de nosso país, a doença que decreta, em nome do Estado, o isolamento social – ou talvez seja o Estado que decreta, em nome da doença, o isolamento, ainda não sei dizer – relega alguns poucos privilegiados ao confinamento, à instância uterina da vida privada, ao conforto apático que nos remete a uma disposição

---

<sup>257</sup> Antes de morrer, Heitor suplica a Aquiles que não abandone seu cadáver ao ar livre: “‘Suplico-te pela tua alma, pelos teus joelhos e pelos teus pais, que me não deixes ser devorado pelos cães nas naus dos Aqueus;’” [λίσσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων σῶν τε τοκῆων μὴ με ἔα παρὰ νηυσὶ κύνας καταδάψαι Ἀχαιῶν] (HOMERO, *Il.*, 2009, XXII, 338-339; *Il.*, 1999, 22, 338-339) Então, Aquiles lhe responde com furor: “‘Não me supliques, ó cão, pelos meus joelhos ou meus pais. Quem me dera que a força e o ânimo me sobreviessem para te cortar a carne e comê-la crua, por aquilo que fizeste. Pois homem não há que da tua cabeça afastará os cães, (...) cães e aves de rapina te devorarão todo completamente.’” [μή με κύον γούνων γουνάζεο μὴ δὲ τοκῆων· αἶ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη ὦμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας, ὥς οὐκ ἔσθ' ὃς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι, (...) ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσσονται.] (*Ibidem.*, XXII, 345-348 e 354; *Ibidem.*, 22, 345-348 e 354) Assim, Aquiles sucumbe à selvageria e inflige ultrajes contra o cadáver de Heitor: “do cadáver arrancou a lança de bronze e pô-la de lado; depois dos ombros lhe despiu as belas armas ensanguentadas. Acorreram os outros filhos dos Aqueus, que contemplaram a estatura de corpo e a beleza arrebatadora de Heitor. Mas nenhum se aproximou sem desferir-lhe um golpe.” [ἐκ νεκροῦ ἐρύσσατο χάλκεον ἔγχος, καὶ τό γ' ἀνευθεν ἔθηχ', ὃ δ' ἀπ' ὤμων τεύχε' ἐσύλα αἱματόεντ' ἄλλοι δὲ περίδραμον υἱὲς Ἀχαιῶν, οἳ καὶ θηήσαντο φυὴν καὶ εἶδος ἀγῆτον Ἑκτορος· οὐδ' ἄρα οἳ τις ἀνουτήτι γε παρέστη.] (*Ibidem.*, XXII, 367-371; *Ibidem.*, 22, 367-371)



prematura na qual a barriga de nossa mãe era o lugar mais seguro: assim, com medo do mundo que se apresenta no presente, deslocamo-nos do útero em direção à incubadora e saímos desta em direção à casa constituída, em geral, pelo matrimônio e pela filiação. Para que alguns possam se isolar dignamente, muitos outros precisam se sacrificar, expondo-se à doença do viajante. O medo da perda isola e o medo da perda expõe. Por um lado, os isolados temem morrer em decorrência deste vírus e temem que os seus morram em decorrência deste vírus. Por outro lado, os expostos temem morrer em decorrência da fome e temem que os seus morram em decorrência da fome. Em meio a tal jogo, deparamo-nos também com todos os profissionais da área da saúde que por medo da fome, por dever ou por amor enfrentam este colapso político e social. A viagem dos que hoje se encontram em isolamento propagou o vírus pelo mundo – este, embora não tenha sido convidado, viajou junto aos viajantes, alocando-se confortável e gratuitamente em suas células. Não podemos esquecer que o vírus viajante possui uma origem dietética, já que sua mutação se sucedeu por meio do contato extemporâneo entre a fome do animal humano e a carne do animal silvestre. O consumo infiltra e dissemina esta doença na civilização: o consumo que transforma o animal silvestre em alimento e o consumo que transforma a cultura e a erudição – atreladas ao turismo, aos estudos e aos negócios – em objetos que diferenciam as castas sociais que constituem nosso país. Mas não, não sejamos injustos! O vírus atinge ricos e pobres, não se trata, então, de uma questão de classe... Será que não? Pois bem, não sejamos injustos e tampouco hipócritas, o vírus atinge ricos e pobres – o rico que passou as férias no exterior e a doméstica que limpa a sua casa – contudo, o Estado escolhe preservar um e não o outro, todos nós sabemos disso, só não sabe quem não quer ou quem pensa que este esquema mortífero que rege a nossa democracia representativa é justo.

Neste cenário de isolamento também encontramos o bom cidadão, que pode ser metonimicamente reduzido àquele que hoje representa a república. O cidadão de bem se sente contrariado e bastante vulnerável: de fato, ele não quer adoecer, mas ele também não quer renunciar à socialização à qual está habituado, isto é, ele quer continuar a exercer sobre os outros a sua autoridade patriarcal, ele quer fazer de sua casa um reinado cuja dimensão varia entre um imóvel de três a quatro quartos e o palácio do governo que se estende a toda pátria. Ele, o cidadão de bem, quer continuar a reunir em torno de si a família devota a Deus e, portanto, aos bons costumes, ele também quer continuar a celebrar mais um ano de sua vida medíocre, de seu casamento de fachada e de seus filhos

oprimidos e opressores. O cidadão de bem quer ter o direito de festejar e de contribuir com a economia de nosso país, ou melhor, ele não quer renunciar às próprias economias, as quais são acumuladas e mantidas ao custo da vida do trabalhador que, por medo da fome, continua a se submeter ao patrão. Após festejar, o cidadão de bem precisa que alguém limpe sua bagunça e ele também precisa recuperar o dinheiro que perdeu na comemoração. Então, ele expõe à doença os seus trabalhadores, aqueles que o Estado não tem interesse em preservar. No isolamento, o cidadão de bem quer manter a fronteira que separa a tradição da sua família do resto do mundo. Dito de outro modo, para ele, a sua família é imune ao vírus, pois as doenças só atingem os pobres, os miseráveis e os devassos. De acordo com tal perspectiva, a doença nunca atinge aqueles que são filhos de Deus e guardiões do Estado. Para evitar que o vírus se propague, o cidadão de bem faz com que sua empregada e seu zelador higienizem sua casa e seu condomínio, mas antes – e isto é fundamental – eles fazem com que suas empregadas e empregados se desinfetem, deixem à porta, ao iniciarem o turno motivado pela fome, a pobreza, a miséria e a devassidão que propagam as doenças. Porém, estes que se acham ricos e estes que de fato o são mal sabem, ou talvez não queiram saber, que o vírus é vetorizado pelas próprias classes às quais pertencem. Aparentemente eles só o entenderão quando um dos seus perecerem e infectarem por completo o núcleo de tradição patriarcal. É estranho, o vírus enfraquece a socialização, mas, ao mesmo tempo, fortalece-a através da potencialização do narcisismo por consanguinidade. Além disso, embora o vírus nos mostre que as fronteiras que recortam o mundo são meras ficções, ele também intensifica um sentimento patriótico fascista, que gera uma comoção nacionalista de preciosismo econômico-empresarial, pois, é claro, os pobres não fazem parte da pátria amada e nem mesmo são amados por ela. Ademais, não podemos deixar de notar que o vírus que se alastra como o próprio neoliberalismo – sendo, inclusive, por ele estanciado – simultaneamente manifesta a fragilidade de uma economia fundamentada na anacrônica lógica do senhor e do escravo. Por fim, do ponto de vista político do Estado que preserva poucos e expõe muitos, o confinamento parece ser uma ideia bastante interessante. Quem dera se a doença fragilizasse apenas a socialização! É triste saber que ela se interpõe sobretudo à sociabilização, isto é, à manifestação pública da resistência e à construção de redes de solidariedade capazes de ampliar e de aplicar o cuidado para além do espaço egóico da casa que acolhe a família tradicional. A fadiga do trabalhador se mescla ao medo, de tal modo que esta disposição de tipo viral impede a criação de nichos de sociabilização, impede que a vida seja estetizada, que ela se torne mais do que mera sobrevivência. E no

caso dos milhares de desempregados e dos miseráveis fadados à morte, que é indiferente ao Estado, a vida mal é sobrevivida. Com base nisso, podemos dizer que o porvir se constitui por uma série de indagações, as quais talvez coloquem em xeque a tese que lhes apresentei até aqui, pois não sei dizer em que medida hoje, no tempo em que a crise política e social se intensificou a ponto de nos colapsar, a sociabilização pode ser vivenciada. Não sei dizer se a experiência autárquica do amor continua a ser uma alternativa efetiva para a mobilização da resistência como estetização de nossas vidas. É possível que hoje, sobretudo hoje, a resistência e, com ela, o amor, devam ser pensados sob a luz sombria da proximidade na distância. É possível que hoje o mundo deva ser introjetado por nós em sua pluralidade, de modo a transmutar a maneira pela qual nos relacionamos com o planeta. No ensaio intitulado “Aprendiendo del vírus”, publicado em 28 de março de 2020, no *El país*, Paul B. Preciado nos diz o seguinte:

Curar a nós mesmos como sociedade significaria inventar uma nova comunidade, para além das políticas de identidade e de fronteira com as quais até agora temos ensejado a soberania, mas também para além da redução da vida à sua biovigilância cibernética. Permanecer vivo, mantermo-nos vivos como planeta, frente ao vírus, mas também frente ao que pode acontecer, significa implementar formas estruturais de cooperação planetária. Como o vírus muta, se queremos resistir à submissão, nós também devemos mutar. (PRECIADO, §32, 2020, minha tradução)

E para que a mutação se torne possível, talvez precisemos elaborar e entender que, de fato, não estamos seguros e jamais o estaremos, seja dentro de nós mesmos, seja no interior de nossas casas; que nada é efetivamente nosso e, desse modo, que nada nos protege, nem mesmo o contrato mais detalhado. O contrato, a norma, o código, nenhum deles nos garante a segurança que acreditamos possuir quando viramos as costas e fechamos os olhos para o sofrimento de todos os que não são abarcados por tal jurisprudência. Logo, para o porvir, o que posso afirmar é que não quero me sentir confortável com os mecanismos da privacidade, os quais incitam o torpor psíquico e social na medida em que desarticulam o si do mundo. A partir disso também posso dizer que não estou disposta a participar do narcisismo por consanguinidade e nem mesmo da comoção nacionalista de preciosismo econômico-empresarial. Com efeito, não estou disposta a me conformar à apatia social que rege e é regida pelos jogos de interesse do neoliberalismo. Entretanto, vale indicar que tampouco estou disposta a lutar pela utopia da revolução, tendo em vista que meus projetos não são assim tão ambiciosos. Na verdade

– se é que posso falar a verdade – eles são tão inoperantes quanto minha própria tese. A inoperância não impede a execução de nenhum deles, pelo contrário, solavanca a ação no tempo presente, mesmo que este seja interpelado por uma república estulta e por uma doença mutante.

Então, espero prosseguir, embora não deseje progredir, dado que o progresso tangencia o moralismo mortífero do cidadão de bem e que de tal paradigma quero me afastar.

Mas, seja como for, já é hora de abandonar... de abandonar a tese antes que ela me abandone na dispersão de um pensamento sem fim.

Era, pois, a última noite.

#### 4.3.1 Uma breve conclusão – porque concluir é necessário

Um trabalho não pode ser simplesmente abandonado, dizem que um trabalho deve ser concluído. A conclusão é uma pretensão que visa em certa medida regular o impacto daquilo que foi pensado, dito e feito. Enquanto tal, a conclusão também é uma pretensão futurista, pois, por meio dela, tentamos continuar a pensar, a dizer e a fazer. Mesmo diante das incertezas de um futuro possível, quero continuar a agir por meio da escrita que me move em direção ao mundo; e mesmo diante das incertezas concernentes aos efeitos que este trabalho possa suscitar, afirmo que, de modo geral, o objetivo de minha tese foi o de caracterizar e o de distinguir duas formas de relação que o si pode entreter consigo mesmo, com os outros e com o mundo: uma que se manifesta no contexto das estruturas normativas que legitimam e institucionalizam os laços sociais, e outra relativa às dinâmicas afetivas que transgridem os limites das normas e subvertem as tradições vigentes em nossa sociedade. Tentei delinear a tensão entre dois modos distintos de se conceber e de se exercitar o amor: por um lado, o amor ascensional, narcisista, utópico, oblativo, conservador; e, por outro lado, o amor ascético, medúxico, contra-utópico, criativo, libertário. Busquei mostrar que há uma dimensão insurgente do amor que se revolta contra as estruturas normativas que solapam o exercício da autarquia crítica e da responsabilidade que dela se segue. Por consequência, defendi a potência ético-política do amor contra a apatia da socialização civilizadora que constitui e é constituída pelo cidadão de bem.

Contra o cidadão de bem: esta é uma tese que se posiciona contra o humanismo e a humanidade do cidadão de bem, isto é, uma tese que tenta subverter a lógica racional e racionalista que o alimenta. Em meu trabalho, não questioneei aquilo que somos e devemos ser no mundo, mas antes como amamos e como podemos amar neste mundo. Dito de outro modo, a problematização filosófica do amor correspondeu à problematização filosófica da vida, da questão que pergunta pela constituição da boa vida, pela criação estética da vida que é conduzida em meio ao sofrimento psíquico e social, sofrimento que se vincula à violência relativa à exclusão e ao sacrifício. Amar e viver constituíram a tautologia que me guiou até aqui, ou melhor, a tautologia que me guiou em direção ao entendimento da morte como transformação e, assim, ao olhar subterrâneo de Medusa que, em parceria com Afrodite, transforma o saber em astúcia ao invés de reduzi-lo aos limites dogmáticos da Razão; a astúcia, por sua vez, foi exercitada em minha pesquisa com base na convicção do mundo plural, ou seja, a convicção do mundo plural sustentou a referida tautologia, a tautologia que diz ‘amar e viver’, ‘amar e viver no mundo’, ‘amar e viver em um mundo plural’.

Como tudo não passa de convicção – de uma convicção que, com efeito, foi paulatinamente alimentada e construída – talvez eu possa dizer que as análises apresentadas em minha tese foram, ao mesmo tempo, impulsivas e cautelosas; a ambivalência que atravessa o trabalho resultou dos múltiplos erros que cometi em minha vida, erros que me afastaram dos trilhos e traços humanos, demasiado humanos. Entre homens e animais, entre moral e ética, entre cuidados e deveres, entre anarquismos e comunismos, entre ficção e realidade, entre imaginação e ideiação, entre socialização e sociabilização, entre o eu e o nós, entre a tradição e a cultura há uma tensão, uma contínua tensão de tipo agonística que sou incapaz de resolver, uma tensão que talvez nem deva ser resolvida. Em nenhum momento propus abandonar a ambivalência que me atravessa, em nenhum momento tentei transformar o amor contra-utópico atrelado aos reflexos subterrâneos de Medusa na única alternativa possível à prática do afeto por si e pelos outros. O que me atrai em Medusa é justamente o seu aspecto fronteiro e, sendo assim, ambivalente. Medusa está entre a vida e a morte, entre o amor e o horror, entre o belo e o feio, entre o verdadeiro e o falso: Medusa é para mim o que a moeda falsificada foi, em certo sentido, para Diógenes – ela é um escudo contra a transcendência e a tradição, contra o anacronismo da norma, contra o valor absoluto da verdade que, ao invés de libertar, aprisiona a subjetividade a uma estrutura pretensamente universal.

Nesse sentido, Medusa também é um escudo contra mim mesma, pois nunca deixarei de ser Narciso, pois herdei as características da tradição, pois minha constituição não é inteiramente ética, pois sou interesse, um sujeito cujos interesses corroem os circuitos éticos do vir-a-ser. Medusa está entre isto que sou e aquilo que posso ser: ao me olhar neste espelho, neste espelho medúsico, estranho a minha própria constituição, estranho os traços que definem a minha ancestralidade substancial, desmascaro em mim o interesse, o narcisismo, e me aterrorizo com meu semblante tradicional. HorrORIZADA pelo que sou tento me tornar outra e Medusa demarca justamente esta vontade de arrebatá-me de mim mesma. Apropriar-se de si é disputar-se e não podemos negar que em certa medida – em uma medida colérica – toda a disputa é melancólica. Algumas vezes Narciso sacrifica Medusa, algumas vezes Medusa sacrifica Narciso, algumas vezes eles ocupam o mesmo espaço, mas, seja como for, um não vive sem o outro, um não resiste sem o outro.<sup>258</sup> Pode-se dizer, portanto, que a estética da existência não é uma alternativa muito confortável à crise da moral, já que este princípio ético não nos liberta plena e absolutamente das injunções da norma, da tradição, da civilização e da utopia universalista. Este princípio nos permite combatê-las, tanto em nós mesmos quanto no mundo.

Digo tudo isso para concluir que os amores medúsicos nem sempre vigorarão em nós ou entre nós, isto é, entre as redes afetivas que constituímos no decorrer de nossas vidas. É muito difícil saber se amamos porque nos vemos no outro, porque nos reconhecemos no outro, ou porque queremos nos deslocar de nós mesmos à medida que nos apropriamos da diferença do outro. Da mesma forma nem sempre conseguimos delimitar as fronteiras entre a sociabilização e a socialização – até porque a sociabilização não desbanca completamente a socialização, ou seja, é possível que amores éticos sejam fagocitados pelo interesse, pelo mero interesse. Além disso, a experiência da melancolia nem sempre é criativa – na verdade, na maioria das vezes ela não é – já que de modo geral

---

<sup>258</sup> Entre Narciso e Medusa, entre Romana e Tigrela temos, pois, a ambivalência do eu ou um eu ambivalente. Não se trata de binarismo, mas de ambivalência, já que o binarismo é excludente e, diferentemente, a ambivalência embrulha o si ao o outro e o outro ao si, tal que relata Romana, no conto “Tigrela”, de Lygia Fagundes Telles, acerca de sua relação com a tigresa asiática que com ela (ou nela) habitava: “No começo me imitava tanto, era divertido, comecei também a imitá-la e acabamos nos *embrulhando* de tal jeito que já não sei se foi com ela que aprendi a me olhar no espelho com esse olho de fenda. Ou se foi comigo que aprendeu a se esticar no chão e deitar a cabeça no braço para ouvir música, é tão harmoniosa. (...) Mas não é mesmo extraordinário? O pouco espaço do apartamento condicionou o crescimento de um tigre asiático na sábia mágica da adaptação, não passava de um gatarrão que exorbitou, como se intuisse que precisava mesmo se restringir: não mais que um gato aumentado. Só eu sei que cresceu, só eu notei que está ocupando mais lugar embora continue do mesmo tamanho, ultimamente mal cabemos as duas (...).” (TELLES, 2009, p.34-35, *grifo meu*)



inconscientemente nos entregamos ao Outro, esgotamos nossas energias na busca por amantes e amores abusivos, normativos, oblativos, por amores utópicos. Mas, independentemente de todos os percauços que se interpõem à transformação crítica de si mesmo e à intervenção ético-política no mundo, busquei mostrar que sempre precisamos ter em mente ou em mãos (*prókheiron*) esse escudo que também é espelho (FOUCAULT, 2010, pp.319-321). É preciso ter em vista que, paradoxalmente, Medusa ilumina os recantos mais escuros do si mesmo e do mundo, mostrando que, porventura ou por aventura, os limites entre o amor e a amizade podem ser mitigados sob o feixe da complexa imagem do mundo plural. Podemos amar nossos amigos e podemos nos tornar amigos de nossos amantes, podemos embaralhar a estrutura que relega o amor à instância da vida privada e a amizade à instância masculina da esfera pública. Podemos embaralhar a lei que prescreve a não-reciprocidade entre homens e mulheres, a reciprocidade entre homens e a não-relação entre mulheres. Podemos embaralhar as diferentes e diversas orientações do desejo, trazendo à tona aquilo que fora historicamente recalcado. Embaralhar é tensionar, combater e agonizar, ou seja, não é negar absolutamente. Sabemos que a negação absoluta é tão utópica quanto a afirmação universal, de tal modo que, quando performamos a radicalidade da negação em sua presunção absolutamente libertária, somos, sobretudo, desonestos conosco mesmos, já que a resistência, diferentemente da revolução, não se pretende pura e nem mesmo isenta do sofrimento, seja ele humano ou animal.

Pode ser que minha convicção, tal que apresentada até aqui, não convença. Talvez muitos e muitas se sintam persuadidos por isto que falo ou pelo modo pelo qual falo. A finalidade não é necessariamente persuadir, mas, sobretudo, convencer. Entretanto, não posso, mesmo na articulação desta conclusão, regular o impacto daquilo que penso, falo e escrevo. Efetivamente, a escrita de si pode ser persuasiva, já que o que está em jogo não é simplesmente a percepção objetiva ou objetificadora daquele que pesquisa os fatos da cultura. Mas, neste momento, dado o passar do tempo, não há muito o que dizer. Talvez tudo o que me resta a dizer é que nesta tese a escrita de si foi elaborada como um dar-se conta de si mesmo no sentido butleriano.<sup>259</sup> Enquanto tal, ela se

---

<sup>259</sup> Na via de Nietzsche, Butler explica: “Contar uma história sobre si não é o mesmo que dar-se conta de si mesmo. (...) o tipo de narrativa requerida quando damos conta de nós mesmos aceita a pressuposição de que existe uma relação causal entre o si e o sofrimento dos outros (...). Claramente nem toda a narrativa tem essa forma, mas a narrativa que responde a essa alegação, desde o início, precisa aceitar a possibilidade de que o si tem agência causal, mesmo se, em dada circunstância, o si não tenha sido a causa do sofrimento em questão. (...) A narrativa deve, então, estabelecer se o si foi ou não foi a causa de tal sofrimento e, assim,

constituiu como uma estratégia estilística que teve por intenção materializar tanto a imbricação entre vida e discurso, quanto a imbricação entre ficção e realidade no que tange à problematização do amor e da amizade para além do humano. Então, a escrita de si é a forma e não o conteúdo de minha tese, isto é, o meu trabalho não é sobre mim – na verdade, ele é sobre nós, ou ainda, ele é sobre a maneira pela qual busco entender as nossas relações afetivas neste mundo.

Há, com efeito, um vínculo trashistórico entre a apropriação estoica do si mesmo e dos outros e, por outro lado, a elaboração do dar-se conta de si mesmo tal que problematizado por Butler. No ínterim da presente conclusão não posso desenvolver os pormenores de tal articulação, pois uma análise deste tipo demandaria um deslocamento no que concerne ao tema da pesquisa, isto é, demandaria o desenvolvimento de uma outra pesquisa, já que – como disse – a escrita de si não foi incorporada ao tema de minhas investigações, embora tenha se constituído como a estratégia narrativa por meio da qual este trabalho foi desenrolado. Não posso negar que o relato de si mesmo possui uma dimensão ético-política que permitiu dar ensejo, no decorrer da tese, à manifestação ou à representação da variação do humor melancólico. Mais precisamente, as passagens desta tese carregam afetos psíquicos e sociais que tangenciam, mas também impulsionam o exercício da razão, a qual é aqui considerada, sob a chave do estoicismo, como um corpo que age sobre outros corpos e como um corpo que sofre a ação de outros corpos. Então, em nenhum momento tentei apagar o fato de que a reflexão e a escrita carregam uma certa quantia de sofrimento, de alegria e de prejuízos. A melancolia atravessou e ainda atravessa a presente tese, na medida em que, por meio dela, somos capazes de compreender os jogos entre o governo de si e o governo dos outros. Ou seja, a melancolia permite trabalhar as diferentes inflexões da arte de governar através da tematização dos desejos, dos prazeres e, de modo geral, do ato de amar.

---

fornecer um meio termo persuasivo através do qual se torna possível entender a agência causal do si. A narrativa não emerge após essa agência causal, mas constitui a condição pré-requirida de qualquer dar-se conta de si mesmo. Nesse sentido, a capacidade narrativa constitui uma pré-condição para o dar-se conta de si mesmo e o meio pelo qual se assume a responsabilidade pelas próprias ações.” (BUTLER, 2005, p.12, tradução minha)

« C'était la dernière nuit.  
C'était la nuit dernière. »  
(Catherine Breillat – *Pornocratie*)

## A DOENÇA DA MORTE

Marguerite Duras\*

Você deveria não a conhecer, tê-la encontrado em todos os lugares ao mesmo tempo, em um hotel, em uma rua, em um trem, em um bar, em um livro, em um filme, em você mesmo, em você, em ti, ao esmo de teu sexo ereto na noite\*\* que clama por um lugar onde se colocar, onde se desvencilhar dos choros que o enchem.

Você poderia tê-la pago.

Você teria dito: Seria preciso vir a cada noite durante vários dias.

\* *La maladie de la mort* foi inicialmente publicado no ano de 1982 pelas edições Minuit. Para esta tradução, utilizamos o texto reimpresso em 2010 pela mesma editora e mantivemos os brancos topográficos que compõem a arquitetura literária de Marguerite Duras (1914-1996), já que para a autora eles correspondem a “uma ruptura em relação aos automatismos da linguagem, a uma purificação do uso do tempo.” (DURAS & TORRE, 2013, p. 69, minha tradução) – Tradução de Cassiana Stephan (Filosofia/UFPR) e Luciane Boganika (Maître de Langue Portugais – Université Rennes 2); notas e posfácio de Cassiana Stephan (Filosofia/UFPR).

\*\* **Nota do tradutor** – Para Marguerite Duras, existe uma diferença poética e uma diferença cênica entre os termos franceses “la nuit” e “le soir”, a qual não conseguimos reproduzir satisfatoriamente no português. Sendo assim, optamos por traduzir ambos pela palavra “noite”, evidenciando através do uso do itálico os momentos nos quais “noite” condiz a “soir”. “La nuit” marca a busca pela satisfação de uma intimidade erótica entre os amantes, ao passo que “le soir” denotaria a convivência rotineira entre indivíduos que vivem um amor fadado aos formalismos do contrato. Nesse sentido, “nuit” e “soir” manifestariam o jogo paradoxal concernente à ausência e à presença de um amante em relação ao outro. O substantivo feminino “la nuit” é uma imagem erótica que parece remeter à figura arcaica da *Negra Noite* (*Núks*), a qual era, de acordo com a *Teogonia* de Hesíodo, filha do *Caos* (*Kháos*) e irmã da *Escuridão* (*Erebós*): “Do Caos surgiram a Escuridão e a Negra Noite” [ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο]. (HÉSIODE/HESÍODO, *Teog.*, 2018, linha 123, p.36, minha tradução). A imagem que se atrela ao conceito “la nuit” é extremamente importante para a literatura de Duras, pois através dela a autora entrelaça o Amor e a Morte sob a fulguração subversiva da feminilidade. Conforme o texto “Figures féminines de la mort en Grèce” de Jean-Pierre Vernant, “o nascimento de Afrodite precede imediatamente o catálogo dos filhos da Noite, sendo que os primeiros nascidos dizem a morte sob seus três nomes: Odioso Destino (*Móros*), Negra *Kêre* e *Thánatos*.” (VERNANT, 2011, p.134; cf. também HÉSIODE, *Teog.*, 2018, linhas 154-215, pp.37-19) Ademais, faz-se interessante indicar que conforme Duras, “la nuit” nos permite imaginar a relação transgressiva entre o desejo e o caos, já que, para ela: “O caos está no desejo.” (DURAS & TORRE, 2013, p. 138) Como explica Najet Tnani, “la nuit” também simboliza, desde *Un barrage contre le Pacifique* até *L'Amant*, o desejo de Duras por seu irmão mais velho, o qual nos remonta à incestuosa relação entre *Erebós* e *Núks*. (TNANI, 2000, p.171; cf. também HÉSIODE, *Teog.*, linhas 124-125, p.36) Diferentemente, o substantivo masculino “le soir” corresponderia à convenção que obriga os amantes à presença funcional, tornando-os ausentes no que tange ao erotismo transformador. Essa palavra simbolizaria a dominação da masculinidade, como concebida dentro dos limites patriarcais da categoria do falo, sobre a conjunção amorosa. (DURAS & TORRE, 2013, p.139) Por fim, a diferença cênica entre “la nuit” e “le soir” se caracterizaria pelo contraste entre uma escuridão intimista e uma luminosidade mascarada, de tal modo que o agonismo atinente a estas duas maneiras de se relacionar pode ser concebido através da imagem de *uma luz sombria de cor indecisa*, a qual entrecorta os diferentes momentos de *A doença da morte*.

Ela o teria olhado por muito tempo, e então ela lhe teria dito que nesse caso era caro.

E então ela pergunta: Você quer o quê?

Você diz que você quer experimentar, tentar a coisa, tentar conhecer isso, habituar-se a isso, a esse corpo, a esses seios, a esse perfume, à beleza, ao perigo que representa esse corpo que traz ao mundo crianças, a essa forma imberbe, sem acidentes musculares e nem força, a esse rosto, a essa pele nua, a essa coincidência entre essa pele e a vida que ela encobre.

Você diz a ela que você quer experimentar, experimentar por vários dias talvez.

Talvez por várias semanas.

Talvez mesmo durante toda a sua vida.

Ela pergunta: Experimentar o quê?

Você diz: Amar.

Ela pergunta: Por que ainda?

Você diz para dormir sobre o sexo sereno, ali onde você não conhece.

Você diz que você quer experimentar, chorar ali, nesse canto do mundo.

Ela sorri, ela pergunta: Você também me quereria?

Você diz: Sim. Eu ainda não conheço, eu gostaria de penetrar ali também. E tão violentamente quanto costumo fazer. Dizem que isso resiste ainda mais, que é um veludo que resiste ainda mais do que o vazio.

Ela diz que ela não tem opinião, que ela não pode saber.

Ela pergunta: Quais seriam as outras condições?

Você diz que ela deveria se calar como as mulheres dos seus ancestrais, curvar-se completamente a você, a sua vontade, ser inteiramente submissa a você como as camponesas nos celeiros após as colheitas que, quando esgotadas, deixavam que os homens viessem até elas, enquanto dormiam – isso para que você possa se acostumar pouco a pouco com essa forma que esposaria a sua, que estaria a sua mercê assim como as mulheres religiosas estão à mercê de Deus – isso também para que progressivamente, com o dia nascendo, você tenha menos medo de não saber onde acomodar o seu corpo e nem em direção a qual vazio amar.

Ela o olha. E então ela não o olha mais, ela olha alhures. E então ela responde.

Ela diz que nesse caso é ainda mais caro. Ela diz o valor do pagamento.

Você aceita.

Cada dia ela viria. Cada dia ela vem.

No primeiro dia ela se desnuda e ela se deita no lugar que você designa a ela na cama.

Você a olha adormecer. Ela se cala. Ela adormece. A noite inteira você a olha.

Ela chegaria com a noite. Ela chega com a noite.

A noite inteira você a olha. Durante duas noites você a olha.

Durante duas noites ela quase não fala.

Então, em uma *noite* ela o faz. Ela fala.

Ela pergunta a você se ela é útil para fazer o seu corpo menos sozinho. Você diz que você não sabe muito bem compreender essa palavra quando ela designa o seu estado. Que você está fazendo confusão entre acreditar ser sozinho e, ao contrário, tornar-se sozinho, você acrescenta: Como com você.

E então, ainda mais uma vez, no meio da noite ela pergunta: Qual é a época do ano neste momento?

Você diz: Antes do inverno, ainda no outono.

Ela também pergunta: O que estamos ouvindo?

Você diz: O mar.

Ela pergunta: Onde ele está?

Você diz: Ali, atrás da parede do quarto.

Ela volta a dormir.

Jovem, ela seria jovem. Nas suas roupas, nos seus cabelos, haveria um cheiro que se estagnaria, você procuraria qual seria, e você terminaria por nomeá-lo como você tem o saber de fazê-lo. Você diria: Um cheiro de heliotrópio e de cidra. Ela responde: É como você quiser.

Em uma outra *noite* você o faz, como previsto, você dorme com o rosto no alto das pernas afastadas dela, contra o sexo dela, já na umidade do corpo dela, ali onde ela se abre. Ela o deixa fazer.

Em uma outra *noite*, por distração, você dá a ela o gozo e ela grita.

Você diz a ela para não gritar. Ela diz que ela não gritará mais.

Ela não grita mais.

Nenhuma jamais gritará por você daqui em diante.

Talvez você a tenha levado a um prazer até então desconhecido por você, eu não sei. Eu tampouco sei se você percebe o ruído surdo e longínquo do gozo dela através da respiração dela, através desse gemido muito doce que vai e vem da boca dela até o ar exterior. Eu não acredito nisso.

Ela abre os olhos, ela diz: Que felicidade.



Você coloca a mão na boca dela para que ela se cale, você diz a ela que esse tipo de coisa não se diz.

Ela fecha os olhos.

Ela diz que não dirá mais isso.

Ela pergunta se eles falam sobre isso. Você diz que não.

Ela pergunta sobre o que eles falam. Você diz que eles falam sobre todo o resto, que eles falam sobre tudo, exceto sobre isso.

Ela ri, ela volta a dormir.

Às vezes, você caminha pelo quarto em torno da cama ou ao longo das paredes que se voltam para o mar.

Às vezes você chora.

Às vezes você vai para a varanda no frio nascente.

Você não sabe o que contém o sono daquela que está na cama.

Desse corpo você gostaria de partir, você gostaria de retornar em direção ao corpo de outros, ao seu, retornar em direção a você mesmo e ao mesmo tempo é por dever fazê-lo que você chora.

Ela, no quarto, ela dorme. Ela dorme. Você não a acorda. A infelicidade aumenta no quarto ao mesmo tempo em que o sono dela se prolonga. Uma vez você dorme no chão ao pé da cama dela.

Ela se mantém sempre no mesmo sono. Por dormir tão bem ela chega a sorrir. Ela acorda somente quando você toca o corpo, os seios, os olhos. Chega também a acordar sem razão, exceto para perguntar a você se o barulho é do vento ou é aquele da maré alta.

Ela acorda. Ela o olha. Ela diz: A doença o ganha cada vez mais, ela ganhou seus olhos, sua voz.

Você pergunta: Qual doença?

Ela diz que ela ainda não sabe dizer.

Noite após noite você se introduz na obscuridade do sexo dela, você toma quase sem saber esta estrada cega. Às vezes você fica ali, você dorme ali, nela, durante toda a noite para estar pronto se por acaso, graças a um movimento involuntário da parte dela ou da sua, surgir o anseio de tomá-la mais uma vez, de enche-la ainda e de gozar dela somente o gozo como sempre cego de lágrimas.

Ela estaria sempre pronta, condescendente ou não. É sobre esse ponto preciso que você não saberia jamais de nada. Ela é mais misteriosa que todas as evidências exteriores conhecidas até então por você.

Você tampouco jamais saberia de nada, nem você e nem ninguém, jamais, como ela vê, como ela pensa, pensa o mundo e você, e o seu corpo e o seu espírito e esta doença pela qual ela diz que você é atingido. Ela mesma não sabe. Ela não saberia lhe dizer isso, você não poderia aprender nada disso com ela.

Jamais você saberia, nada, nem você e nem ninguém, do que ela pensa de você, dessa história aqui. Não importa o número de séculos que encobrisse o esquecimento das suas existências, ninguém o saberia. Ela, ela não sabe o saber.

Porque você não sabe nada dela você diria que ela não sabe nada de você. Você ficaria por aí.

Ela teria sido grande. O corpo teria sido longo, feito numa única fundição, em uma única vez, como pelo próprio Deus, com a perfeição indelével do acidente pessoal.

Ela não seria parecida efetivamente com ninguém.

O corpo é sem defesa alguma, ele é liso do rosto aos pés. Ele chama ao estrangulamento, ao estupro, aos maus-tratos, aos insultos, aos gritos de ódio, à descarga das paixões inteiras, mortais.

Você a olha.

Ela é muito magra, quase grácil, as pernas dela são de uma beleza que não faz parte daquela do corpo. Elas estão sem conexão efetiva com o resto do corpo.

Você diz a ela: Você deve ser belíssima.

Ela diz: Eu estou aqui, olhe, eu estou na sua frente.

Você diz: Eu não vejo nada.

Ela diz: Experimente ver, está incluso no preço que você pagou.

Você agarra o corpo, você olha seus diferentes espaços, você o revira, você o revira mais uma vez, você o olha, você o olha mais uma vez.

Você abandona.

Você abandona. Você para de tocar o corpo.

Até essa noite você não havia compreendido como era possível ignorar isso que os olhos veem, isso que as mãos tocam, isso que o corpo toca. Você descobre essa ignorância.

Você diz: Eu não vejo nada.

Ela não responde.

Ela dorme.

Você a acorda. Você pergunta se ela é uma prostituta. Ela faz sinal de que não.

Você pergunta a ela por que ela aceitou o contrato das noites pagas.

Ela responde com uma voz ainda sonolenta, quase inaudível: Porque desde que você falou comigo eu vi que você foi atingido pela doença da morte. Durante os primeiros dias eu não soube nomear essa doença. E então, em seguida, eu pude fazê-lo.

Você pede para que ela repita mais uma vez as palavras. Ela o faz, ela repete as palavras: A doença da morte.

Você pergunta a ela como ela sabe. Ela diz que ela sabe. Ela diz que se sabe sem saber como se sabe.

Você pergunta a ela: No que a doença da morte é mortal? Ela responde: Naquilo em que aquele que é atingido por ela não sabe que é portador dela, da morte. E também naquilo em que ele estaria morto sem vida antes mesmo de morrer, sem conhecimento algum de morrer para uma vida.

Os olhos estão sempre fechados. Dir-se-ia que ela repousa de uma fadiga imemoriável. Enquanto ela dorme você esqueceu a cor dos olhos dela, e mesmo do nome que você deu a ela na primeira *noite*. Então, você descobre que não é a cor dos olhos que seria para todo o sempre a fronteira intransponível entre ela e você. Não, não a cor, você sabe que estaria entre o verde e o cinza, não, não a cor, não, mas o olhar.

O olhar.

Você descobre que ela o olha.

Você grita. Ela se vira em direção à parede.

Ela diz: Isso vai ser o fim, não tenha medo.

Com um único braço você a levanta contra você de tão leve que ela é. Você olha.

Curiosamente os seios são morenos, suas auréolas, quase negras. Você os come, você os bebe e nada no corpo reage, ela deixa acontecer, ela deixa. Talvez em um dado momento você ainda grite. Em uma outra vez você diz a ela que pronuncie uma palavra, uma só, aquela que diz o seu próprio nome, você diz a ela essa palavra, esse nome. Ela não responde, então você ainda grita. E é nesse momento que ela sorri. E é nesse momento que você sabe que ela está viva.

O sorriso desaparece. Ela não disse o nome.

Você olha ainda. O rosto está entregue ao sono, ele está mudo, ele dorme como as mãos. Mas, o espírito sempre aflora na superfície do corpo,

o espírito o percorre por inteiro, de tal maneira que cada uma das partes desse corpo testemunha em si mesma a sua totalidade, a mão como os olhos, a protuberância do ventre como o rosto, os seios como o sexo, as pernas como os braços, a respiração, o coração, as têmporas, as têmporas como o tempo.

Você retorna à varanda em frente ao mar negro.

Há em você soluços dos quais você não sabe a razão. Eles estão retidos à margem de você como exteriores a você, eles não podem alcançar você para serem chorados por você. Em frente ao mar negro, contra a parede do quarto onde ela dorme, você chora por você mesmo como um desconhecido o faria.

Você regressa ao quarto. Ela dorme. Você não compreende. Ela dorme, nua, no lugar dela na cama. Você não compreende como é possível que ela ignore os seus choros, que ela esteja por ela mesma protegida de você, que ela ignore a tal ponto estorvar o mundo inteiro.

Você se deita perto dela. Sempre por você mesmo você chora.

Em seguida, está quase amanhecendo. Em seguida, surge no quarto uma luz sombria de cor indecisa. Em seguida, você acende as luzes para vê-la. Para vê-la, ela. Para ver o que você jamais conheceu, o sexo escondido, ver aquilo que engole e retém sem parecer fazê-lo, vê-lo assim fechado sobre o sono dela, dormindo. Para ver também as sardas espalhadas sobre ela desde a raiz dos cabelos até o nascer dos seios, ali onde eles cedem ao próprio peso, junto às articulações dos braços, até também sobre as pálpebras fechadas e sobre os lábios entreabertos e pálidos. Você diz a você mesmo: nas regiões do sol de verão, nas regiões abertas, oferecidas para serem vistas.

Ela dorme.

Você apaga as luzes.

Está quase claro.

Sempre está quase amanhecendo. As horas são tão vastas quanto os espaços do céu. É demais, o tempo já não encontra por onde passar. O tempo não passa mais. Você diz a si mesmo que ela deveria morrer. Você diz a si mesmo que se agora a essa hora da noite ela morresse, seria mais fácil, você quer dizer sem dúvida: para você, mas você não termina sua frase.

Você escuta o barulho do mar que começa a subir. Essa estrangeira está ali na cama, no lugar dela, na poça branca dos lençóis brancos. Essa brancura torna a forma dela mais sombria, mais evidente do que seria uma

evidência animal bruscamente deixada pela vida, do que seria aquela da morte.

Você olha essa forma, você descobre nela ao mesmo tempo a potência infernal, a abominável fragilidade, a fraqueza, a força invencível da fraqueza sem igual.

Você deixa o quarto, você retorna à varanda em frente ao mar, longe do cheiro dela.

Cai uma chuva fina, o mar ainda está negro sob o céu descolorido de luz. Você ouve o barulho dele. A água negra continua a subir, ela se reaproxima. Ela se move. Ela não para de se mover. Longas lâminas brancas a atravessam, um longo vagalhão que quebra num estrondo de brancura. O mar negro está forte. Há uma tempestade ao longe, é frequente, à noite. Você permanece por muito tempo olhando.

Vem a você a ideia de que o mar negro se move no lugar de outra coisa, de você e dessa forma sombria na cama.

Você termina a sua frase. Você diz a você mesmo que se agora a essa hora da noite ela morresse, seria, para você, mais fácil fazê-la desaparecer da face do mundo, jogá-la na água negra, que seriam necessários alguns minutos para jogar um corpo desse peso na maré alta para que a cama ficasse livre desse fedor de heliotrópio e cidra.

Você ainda retorna ao quarto. Ela está ali, dormindo, abandonada nas suas próprias trevas, na sua magnificência.

Você descobre que ela é construída de tal maneira que a todo momento, dir-se-ia, conforme o único desejo dela, o corpo dela poderia parar de viver, difundir-se em torno dela, desaparecer perante seus olhos, e que é sob essa ameaça que ela dorme, que ela se expõe para ser vista por você. Que é sob esse perigo ao qual ela está sujeita, uma vez que o mar está tão próximo, desértico, ainda tão negro, que ela dorme.

Em torno do corpo, o quarto. Seria o seu quarto pessoal. Ele é habitado por ela, uma mulher. Você não reconhece mais o quarto. Ele está esvaziado de vida, ele está sem você, ele está sem seu semelhante. Sozinha o ocupa essa fundição flexível e longa da forma estrangeira sobre a cama.

Ela se mexe, os olhos se entreabrem. Ela pergunta: Ainda quantas noites pagas? Você diz: Três.

Ela pergunta: Você jamais amou uma mulher? Você diz que não, jamais.

Ela pergunta: Você jamais desejou uma mulher? Você diz que não, jamais.

Ela pergunta: Nem uma única vez, nem um instante? Você diz que não, jamais.

Ela diz: Jamais? Jamais? Você repete: Jamais.

Ela sorri, ela diz: É curioso um morto.

Ela começa: E olhar uma mulher, você jamais olhou uma mulher? Você diz que não, jamais.

Ela pergunta: O que você olha? Você diz: Todo o resto.

Ela se espreguiça, ela se cala. Ela sorri, ela volta a dormir.

Você volta ao quarto. Ela não se moveu na poça branca dos lençóis. Você olha essa aí que você jamais havia abordado, jamais, nem através das suas semelhantes nem através dela mesma.

Você olha a forma suspeita há séculos. Você abandona.

Você não olha mais. Você não olha mais nada. Você fecha os olhos para se reencontrar em sua própria diferença, em sua própria morte.

Quando você abre os olhos, ela está ali, sempre, ela ainda está ali.

Você volta em direção ao corpo estrangeiro. Ele dorme.

Você olha a doença da sua própria vida, a doença da morte. É sobre ela, sobre o corpo adormecido dela, que você a olha. Você olha as regiões do corpo, você olha o rosto, os seios, a região confusa do sexo dela.

Você olha o lugar do coração. Você se depara com o batimento diferente, mais distante, a palavra lhe vem: mais estrangeiro. Ele é regular, parece que ele jamais deveria cessar. Você aproxima o seu corpo contra o objeto do corpo dela. Ele é morno, ele é fresco. Ela sempre vive. Ela chama ao assassinato enquanto ela vive. Você se pergunta como matá-la e quem a matará. Você não ama nada, ninguém, mesmo essa diferença que você acredita viver, você não a ama. Você conhece tão somente a graça do corpo dos mortos, aquela de seus semelhantes. De repente, aparece a você a diferença entre essa graça do corpo dos mortos e essa aqui presente, feita de uma fraqueza última, que se poderia aniquilar com um único gesto, essa realeza.

Você descobre que é ali, nela, que se fomenta a doença da morte, que é essa forma desdobrada a sua frente que decreta a doença da morte.

Da boca entreaberta sai uma respiração, volta, se retira, volta ainda. A máquina de carne é prodigiosamente exata. Inclinado sobre ela, imóvel, você a olha. Você sabe que você poderia dispor dela da maneira que você quisesse, a mais perigosa. Você não o faz. Ao contrário, você acaricia o corpo com tanta doçura que ele incorreria no perigo da felicidade. A sua mão está no alto do sexo, entre os lábios que se dividem, é ali que ela acaricia.



Você olha a fenda dos lábios e isso que a circunda, o corpo inteiro. Você não vê nada.

Você gostaria de ver tudo de uma mulher, tanto quanto fosse possível. Você não vê que isso lhe é impossível.

Você olha a forma fechada.

Você vê primeiro os leves tremores se inscreverem na pele, como justamente aqueles do sofrimento. E então, em seguida, as pálpebras tremerem como se os olhos quisessem ver. E então, em seguida, a boca se abrir como se a boca quisesse dizer. E então, em seguida, você percebe que sob suas carícias os lábios do sexo incham e que de seus veludos sai uma água viscosa e quente como seria o sangue. Logo, você faz as suas carícias mais rápidas. Você percebe que as coxas se afastam para deixar a sua mão mais à vontade, para que você o faça ainda melhor.

E de repente, em um gemido, você vê o gozo chegar a ela, tomá-la inteiramente, fazê-la levantar da cama. Você olha com muita força isso que você acaba de realizar sobre o corpo. Você o vê, em seguida, cair de novo, inerte, sobre a brancura da cama. Ele respira rápido com sobressaltos cada vez mais espaçados. E então, os olhos se fecham ainda mais e então, eles se selam ainda mais no rosto. E então eles se abrem, e então se fecham.

Eles se fecham.

Você olhou tudo. Por sua vez enfim você fecha os olhos. Você permanece assim por bastante tempo, com os olhos fechados, como ela.

Você pensa no exterior do seu quarto, nas ruas da cidade, nessas pequenas praças afastadas ao lado da estação. Nesses sábados de inverno iguais entre si.

E então, você escuta esse barulho que se reaproxima, você escuta o mar.

Você escuta o mar. Ele está bem próximo das paredes do quarto. Através das janelas, sempre essa luz descolorida, essa lentidão do dia ganhando o céu, sempre o mar negro, o corpo que dorme, a estrangeira do quarto.

E então você o faz. Eu não saberia dizer porque você o faz. Eu o vejo fazer sem saber. Você poderia sair do quarto, partir do corpo, da forma adormecida. Mas não, você o faz, como aparentemente um outro o faria, com essa diferença integral, que o separa dela. Você o faz, você volta em direção ao corpo.

Você o encobre completamente com o seu, você o traz em direção a você para não o esmagar com sua força, para evitar matá-lo, e então, em

seguida, você o faz, você volta em direção ao abrigo noturno, você se afunda ali.

Você permanece ainda assim nessa morada. Você chora ainda. Você acredita saber você não sabe o quê, você não chega ao fim desse saber, você acredita ser à imagem da infelicidade do mundo, você sozinho, à imagem de um destino privilegiado. Você acredita ser o rei desse acontecimento em curso, você acredita que ele existe.

Ela dorme, o sorriso nos lábios, a matá-la.

Você permanece ainda sobre a morada do corpo dela.

Ela está plena de você enquanto ela dorme. Os tremores ligeiramente gritados que percorrem esse corpo se fazem cada vez mais evidentes. Ela está em uma felicidade sonhada de estar plena de um homem, de você, ou de um outro, ou ainda de um outro.

Você chora.

Os choros a acordam. Ela o olha. Ela olha o quarto. E novamente ela o olha. Ela acaricia a sua mão. Ela pergunta: Por que você chora? Você diz que cabe a ela dizer porque você chora, que é ela quem deveria sabê-lo.

Ela responde bem baixo, com doçura: porque você não ama. Você responde que é isso.

Ela pede para que você o diga claramente. Você diz a ela: Eu não amo.

Ela diz: Jamais?

Você diz: Jamais.

Ela diz: O anseio de estar à beira de matar um amante, de guardá-lo para você, só para você, de prendê-lo, de roubá-lo contra todas as leis, contra todos os impérios da moral, você não o conhece, você jamais o conheceu?

Você diz: Jamais.

Ela o olha, ela repete: É curioso um morto.

Ela pergunta se você viu o mar, ela pergunta se já é dia, se está claro. Você diz que o dia desponta, mas que nessa época do ano ele demora muito para invadir o espaço que ele ilumina.

Ela pergunta a você qual é a cor do mar.

Você diz: Negra.

Ela responde que o mar jamais é negro, que você deve ter se enganado.

Você pergunta se ela acredita que é possível amar você.

Ela diz que em nenhum caso se pode. Você pergunta a ela: Por causa da morte? Ela diz: Sim, por causa dessa insipidez, dessa imobilidade do seu sentimento, por causa dessa mentira de dizer que o mar é negro.

E então ela se cala.

Você teme que ela volte a dormir, você a acorda, você diz a ela: Fale mais. Ela diz a você: Então me faça questões, por mim mesma eu não posso falar. Novamente você pergunta a ela se é possível amar você. Ela diz ainda: Não.

Ela diz que em um momento anterior você teve o anseio de matá-la quando voltou da varanda e entrou pela segunda vez no quarto, que ela o compreendeu durante o sono a partir do seu olhar sobre ela. Ela pede para que você diga o porquê.

Você diz que você não pode saber o porquê, que você não tem o entendimento de sua própria doença.

Ela sorri, ela diz que é a primeira vez, que ela não sabia antes de encontrá-lo que poderia se viver a morte.

Ela o olha através do verde filtrado de suas pupilas. Ela diz: Você anuncia o reinado da morte. Não se pode amar a morte se ela lhe é imposta do exterior. Você acredita chorar por não amar. Você chora por não impor a morte.

Ela já está adormecendo. Ela diz a você de uma maneira dificilmente inteligível: Você vai morrer de morte. Sua morte já começou.

Você chora. Ela diz a você: Não chore, não vale a pena, abandone esse costume de chorar por você mesmo, não vale a pena.

Imperceptivelmente o quarto se ilumina com uma luz solar, ainda sombria.

Ela abre os olhos, ela os fecha de novo. Ela diz: ainda duas noites pagas, isto vai terminar. Ela sorri e com sua mão ela acaricia os olhos dele. Ela zomba enquanto dorme.

Você continua a falar, sozinho no mundo como você o deseja. Você diz que o amor sempre lhe pareceu deslocado, que você jamais compreendeu, que você sempre evitou amar, que você sempre se quis livre para não amar. Você diz que você está perdido. Você diz que você não sabe para quê e no quê você está perdido.

Ela não escuta, ela dorme.

Você conta a história de uma criança.

O dia chegou às janelas.

Ela abre os olhos, ela diz: Não minta mais. Ela diz que espera jamais saber do modo como você, você sabe, nada no mundo. Ela diz: Eu não gostaria de saber de nada do mesmo modo que você, você sabe, com essa certeza emanada da morte, essa monotonia irremediável, igual a si mesma a cada dia de sua vida, a cada noite, com essa função mortal da falta de amar.

Ela diz: O dia chegou, tudo vai começar, exceto você. Você, você jamais começa.

Ela volta a dormir. Você pergunta a ela porque ela dorme, de qual fadiga monumental ela descansa. Ela ergue a mão e novamente acaricia o rosto dele, a boca talvez. Ela zomba ainda dormindo. Ela diz: Você não pode compreender a partir do momento em que você coloca a questão. Ela diz que dessa forma ela descansa também de você, da morte.

Você continua a história da criança, você a grita. Você diz que você não sabe toda a história da criança, de você. Você diz que você ouviu contarem essa história. Ela sorri, ela diz que ela ouviu e leu muitas vezes essa história, em toda parte, em vários livros. Você pergunta como o sentimento de amar poderia surgir. Ela o responde: Talvez de uma falha súbita na lógica do universo. Ela diz: Por exemplo de um erro. Ela diz: Jamais de um querer. Você pergunta: O sentimento de amar poderia surgir de outras coisas ainda? Você suplica para que ela diga. Ela diz: De tudo, do voo de um pássaro da noite, de um sono, de um sonho do sono, da proximidade da morte, de uma palavra, de um crime, de si, de si mesmo, repentinamente sem saber como. Ela diz: Olhe. Ela abre as pernas e na cavidade das pernas afastadas você vê enfim a noite negra. Você diz: Era ali, a noite negra, é ali.

Ela diz: Venha. Você vem. Entra nela, você chora ainda. Ela diz: Não chore mais. Ela diz: Pegue-me para que isto tenha sido feito.

Você o faz, você pega.

Isso está feito.

Ela volta a dormir.

Um dia ela não está mais ali. Você acorda e ela não está mais ali. Ela partiu durante a noite. O rastro do corpo ainda está sobre os lençóis, ele é frio.

Hoje amanhece. Não há ainda o sol, mas as bordas do céu já estão claras enquanto que do centro desse céu a obscuridade cai ainda sobre a terra, densa.

Não há mais nada no quarto, somente você sozinho. O corpo dela desapareceu. A diferença entre ela e você se confirma pela ausência súbita dela.

Ao longe, sobre as praias, as gaivotas gritariam na escuridão finita, elas já começariam a se alimentar das larvas vermelhas, a procurá-las nas areias deixadas pela maré baixa. No escuro, o grito louco das gaivotas famintas, parece de repente que você jamais o ouviu.

Ela jamais voltaria.

Na *noite* da partida dela, em um bar, você conta a história. Em primeiro lugar, você a conta como se fosse possível fazê-lo, e então você

abandona. Em seguida você a conta rindo como se fosse impossível que ela tenha ocorrido ou como se fosse possível que você a tivesse inventado.

No dia seguinte, de repente, você perceberia talvez a ausência dela no quarto. No dia seguinte, talvez você experienciaria um desejo de revê-la ali, na estranheza da sua solidão, no seu estado de desconhecida para você.

Talvez você a procuraria no exterior de seu quarto, nas praias, nas varandas, nas ruas. Mas você não poderia encontrá-la porque à luz do dia você não reconhece ninguém. Você não a reconheceria. Você conhece dela tão somente o seu corpo adormecido sob seus olhos entreabertos ou fechados. A penetração dos corpos você não pode reconhecê-la, você não pode jamais reconhecer. Você jamais poderá.

Quando você chorou, foi só por você e não pela admirável impossibilidade de reunir-se a ela através da diferença que os separa.

De toda a história você retém tão somente algumas palavras que ela disse durante o sono, essas palavras que dizem do que você foi atingido: Doença da morte.

Muito rapidamente você abandona, você não a procura mais, nem na cidade, nem na noite, nem no dia.

Assim, contudo, você pôde viver esse amor do único modo que pudesse se fazer para você, perdendo-o antes que ele tenha acontecido.

*A Doença da Morte* poderia ser representada no teatro.

A jovem mulher das noites pagas deveria estar deitada sobre lençóis brancos no meio do palco. Ela poderia estar nua. Em torno dela, um homem caminharia contando a história.

Só a mulher diria o seu papel de cor. O homem, jamais. O homem leria o texto, seja parado, seja caminhando em torno da jovem mulher.

Aquele de quem trata a história jamais seria representado. Mesmo quando ele se dirigisse à jovem mulher, seria por intersecção do homem que lê a sua história.

Aqui, a atuação seria substituída pela leitura. Eu creio sempre que nada substitui a leitura de um texto, que nada substitui a falta de memória do texto, nada, nenhuma atuação.

Os dois atores deveriam, portanto, falar como se estivessem escrevendo o texto em quartos separados, isolados um em relação ao outro.

O texto seria anulado caso fosse dito teatralmente.

A voz do homem deveria ser alta, a da jovem mulher deveria ser baixa, quase descuidada.

Eu gostaria que os trajetos do homem em torno do corpo da jovem mulher fossem longos, que se perdesse o homem de vista, que ele se perdesse no teatro como no tempo para voltar em seguida em direção à luz, em direção a nós.

O palco deveria ser baixo, quase no chão, para que a jovem mulher seja vista na inteireza de sua pessoa.

Grandes espaços de silêncio deveriam ser observados entre as noites pagas durante as quais nada aconteceria senão a passagem do tempo.

O homem que lê a história seria atingido por uma fraqueza essencial e mortal que deveria ser aquela do outro homem – aquele que não é representado.

A jovem mulher seria bela, peculiar.

Por uma grande abertura escura chegaria o barulho do mar. Ver-se-ia sempre o mesmo retângulo negro, ele jamais se iluminaria. O barulho do mar seria às vezes mais ou às vezes menos forte.

A partida da jovem mulher não seria vista. Teria uma escuridão durante o momento no qual ela desapareceria, e quando a luz voltasse não haveria mais do que os lençóis brancos no meio do palco e o barulho do mar que rebentaria pela porta negra.

Não haveria música.

Se eu filmasse o texto, eu gostaria que os choros sobre o mar fossem montados de tal maneira que se veria o estrondo da brancura do mar e o rosto do homem quase que ao mesmo tempo. Que houvesse uma relação entre a brancura dos lençóis e aquela do mar. Que os lençóis já fossem uma imagem do mar. Isso à título de indicação geral.



## POSFÁCIO: POR PAIXÕES LASCIVAS

Continuamos a sonhar com a realidade de um amor que não se faça a partir da coincidência planejada pelos contratos e normas, os quais incidem sobre o desejo dos amantes de modo a impedir as suas próprias transformações transgressivas. Esta perspectiva afrodisíaca, ao implodir as estruturas psíquico-políticas de uma lembrança exclusivamente masculina, faz-nos entrever o poder das complexas imagens da escrita cinematográfica de Marguerite Duras em *A doença da morte*.

O jogo performático entre a Noite, o caráter infernal da mulher estirada no leito violado e o Mar que atinge com força as paredes daquele cômodo tomado pelo paradoxo de uma luminosidade sombria, faz emergir um estranho sentimento, o qual entrelaça o amor, a vida e a morte, tanto sob a chave autoritária da imposição de uma identidade universal, quanto sob o viés criativo do abandono daquele modo de ser. A melancolia vivenciada pelos amantes submetidos ao contrato parece confundir a obrigação com a paixão e a fadiga com a satisfação que se segue de um gozo mascarado pelo poder do supremo *Metteur en scène*.<sup>260</sup> As urdiduras amorosas do nosso tempo ainda nos remetem à lembrança das chagas de Cristo, as quais deram origem à verdade sacrificial do amor.

Diferentemente, o tempo vislumbrado pelos traços eróticos de Marguerite Duras enseja o fim da interioridade pecaminosa na fulguração suicida do corpo que escolhe matar aquela identidade marcada pela modernidade fálico-cristã.<sup>261</sup> Trata-se da transgressão de um corpo que busca, no ímpeto do desejo desarrazoado<sup>262</sup>, transformar-se na negra Noite e invadir as profundezas do tempestuoso Oceano para, então, servir de alimento à liberdade das gaivotas que gritam o fim da história deste amor secularizado

---

<sup>260</sup> Em “La communauté des amants”, segunda parte da obra *La communauté inavouable*, Maurice Blanchot, ao desenvolver uma rica interpretação do supracitado *récit* de Marguerite Duras, explica que em *A doença da morte* “tudo é decidido por um ‘Você’ inicial, que é mais do que autoritário, que interpela e determina o que acontecerá ou poderia acontecer àquele que caiu nas armadilhas de uma sorte inexorável. (...) o supremo *Metteur en scène*: o Vós bíblico que vem do alto e fixa profeticamente as grandes funcionalidades da intriga na qual nós avançamos na ignorância daquilo que nos é prescrito.” (BLANCHOT, 2012, p.59, minha tradução)

<sup>261</sup> “Eu escrevo para me vulgarizar, para me massacrar, e em seguida para deixar de me sentir importante, para me desembaraçar: que o texto tome o meu lugar, de modo que eu exista menos. Eu só venho me liberar de mim mesma em dois casos: pela ideia do suicídio e pela da escrita.” (DURAS & TORRE, 2013, p.82, minha tradução)

<sup>262</sup> “A loucura como recusa extrema dos modelos, (...) nos salva, ao nos afastar, ao nos preservar de tudo. Foucault estava de acordo comigo sobre este ponto.” (DURAS & TORRE, 2013, p.40, minha tradução)

pelas lembranças de um sujeito que deve ser viril, e que não pode chorar por não ser viril. Afinal, é com base nessa virilidade que ele deve cumprir a função que lhe é própria: dominar o corpo profano de Lilith, isto é, mascarar-lo com o manto branco da pureza maternal e matrimonial.

A trama de *A doença da morte* nos permite vislumbrar a prática amorosa através da fenda agonística entre a submissão ao contrato e a sua destruição. Marguerite Duras não está interessada no contexto binário da decifração da sexualidade, mas sim em desinibir as restrições do desejo amoroso, tornando-o múltiplo e efetivamente passionais.<sup>263</sup> A pluralidade amorosa parece responder, de acordo com Marguerite Duras, à exigência comunitária que assola o presente de uma sociedade fadada à apatia da razão institucional. A sutileza de Duras no que concerne ao desejo, à ação e ao prazer amoroso ressoa sobre a ética, a política e a estética, na medida em que este erotismo literário de raízes profanas<sup>264</sup> induz à experiência frenética da transformação artística de si mesmo, dos outros e do mundo.

O escândalo<sup>265</sup> de *A doença da morte* se atrela à experiência de um amor que não deve ser reduzido aos deveres e direitos do marido e da mulher, ou seja, corresponde à

---

<sup>263</sup> “O amor continua a ser a única coisa que realmente vale. É estúpido pensá-lo circunscrito às histórias entre um homem e uma mulher. (...) Não é o sexo – isso que as pessoas são em uma espécie de descoloração sensual – que me interessa. Mas sim o que se encontra na origem do erotismo, o desejo. Isso que nós não podemos, talvez que não devamos, apaziguar com o sexo. O desejo é uma atividade latente e nisto ele se parece com a escrita: deseja-se assim como se escreve, sempre.” (DURAS & TORRE, 2013, p.135 e pp.137-138, minha tradução)

<sup>264</sup> De acordo com os estudos empreendidos por Najet Tnani, “a obra de Duras tem laços numerosos e complexos com uma grande quantidade de autores, tanto modernos quanto clássicos, e se apresenta como o lugar de encontro e de interação de textos heterogêneos que muitas vezes pertencem a gêneros e a períodos diferentes. Assim, percebemos no vai-e-vem entre metatexto e ficção as vozes conjugadas de Bataille e de Michelet, aquelas de Racine ou de Musil sempre cobertas pela confusão de uma Índia colonial deportada à Paris. (...) a leitura dos artigos escritos no mesmo período (1957 e 1958) sobre Bataille, em *Le Nouvel Observateur* e *La Ciguë* e reproduzidos depois disso em *Outside*, revela as convergências precisas entre as suas obras, onde o erotismo como transgressão ocupa um lugar essencial, e as de Bataille. Apresentada pela primeira vez nessa versão do *L’Homme assis dans le couloir*, Anne-Marie Stretter figura ‘sob a forma de uma mulher com calor’ evocando pela sua atitude a escandalosa Edwarda. (...) alguns termos como ‘prostituída’, ‘dissolução’ e ‘desapropriação’, utilizados nos artigos citados acerca de Bataille, serão reempregados mais tarde seja por Duras seja por seus personagens para definir Anne-Marie Stretter e a mendicante. Blanchot vê ‘na cavidade, na negra noite que descobre o vazio vertiginoso das pernas afastadas’ de *A doença da morte* uma reminiscência à *Madame Edwarda* de Bataille.” (TNANI, 2000, p.155 e pp.157-158, minha tradução)

<sup>265</sup> “A literatura *deve* ser escandalosa: todas as atividades do espírito, hoje, devem ter a ver com o risco, com a aventura. O próprio poeta é em si este risco mesmo, qualquer um que, contrariamente a nós, não se defende da vida. Observe Rimbaud, Verlaine... Mas Verlaine só vem depois. O maior de todos continua a ser Baudelaire: a ele foram suficientes vinte poemas para atingir a eternidade.” (DURAS & TORRE, 2013, p. 83, minha tradução)

exposição de uma prática amorosa que precisa urgentemente se desvincular da capitalização matrimonial. Mais precisamente, Duras parece tornar possível, através do corajoso entrelaçamento entre ficção e realidade, uma nova memória amorosa aos sujeitos que queiram apagar toda e qualquer lembrança da estrutura que fundamenta e legitima as normas concernentes à objetificação fálica da paixão.<sup>266</sup> Assim, através daquilo que Foucault denominou como o movimento da “*memória sem lembrança*”, Duras destrói a diferença fundamental entre o sujeito de desejo e o objeto desejado, já que a partir da recusa e do abandono em relação a este dualismo sacrificial e dominador, transforma o amor em liberdade artística e a memória em criação.<sup>267</sup>

Marguerite Duras pretende despertar, por meio de sua literatura, do seu cinema e do seu teatro, um *êthos* artístico capaz de modificar a atitude política dos sujeitos que estão habituados a experienciar o amor como um grande negócio sacro-econômico.<sup>268</sup> As criações artísticas de Duras evocam aquilo que delimita os acontecimentos da vida hodierna e, simultaneamente, entreabrem a meditação utópica do que não foi e a percepção estética daquilo que poderia vir a ser. Esta virtuosidade histórico-política das obras de Duras se manifesta no uso recorrente do condicional e da repetição, empregos estilísticos que estimulariam a subversão da realidade que se apresenta, mediante os olhos, os ouvidos e as mãos dos amantes, como a única possível à vida e ao mundo.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> “Existe ainda, eu creio, uma categoria fálica que é levada muito à sério...” (DURAS & TORRE, 2013, p.139, minha tradução)

<sup>267</sup> “Esta arte da pobreza, ou ainda isso que poderíamos chamar: a memória sem lembrança. O discurso está inteiramente em Blanchot, como em Duras, na dimensão da memória, de uma memória que foi inteiramente purificada de toda lembrança, que não é mais do que uma espécie de nevoeiro, perpetuamente se referindo à memória, uma memória sobre a memória, e cada memória apagando toda lembrança, e isso indefinidamente.” (FOUCAULT & CIXOUS, 2017b, p.1631, minha tradução)

<sup>268</sup> De acordo com Jean-Pierre Martin, “um dos fortes encantos da obra de Duras consiste em acompanhar terapêuticamente nossa doença da militância, nossa falta de coletividade, nossa perda do político, nosso desespero histórico.” (MARTIN, 2000, p.29, minha tradução)

<sup>269</sup> “O condicional se aplica melhor do que todos os outros modos à ideia do artifício que sustenta tanto a literatura quanto o cinema. Todo evento aparece como a consequência potencial, hipotética, de qualquer coisa outra. Jogando, conscientes até o fim da ficção e ao mesmo tempo da leveza do jogo, as crianças conjugam constantemente os verbos no condicional. (...) Eu me contento em eliminar o supérfluo, isso que chamamos de ‘eventos-duplos’ que normalmente, em um filme, servem para conectar entre elas as diferentes sequências, dando a todo o contexto essa sensação de ‘natural’, essa ilusão de realidade. Ao contrário, eu sempre quis estimular a consciência do espectador, constrangendo-o a se esforçar para reunir isso que, até então, lhe foi dado como unificado e como pré-digerido.” (DURAS & TORRE, 2013, p.73 e p.112, minha tradução)

A busca por uma transformação ético-política é pungente na existência de Duras, de tal modo que a sua arte se constitui como um rompante erótico, o qual visa extasiar o si mesmo através da exposição desavergonhada de traços autobiográficos que rompem com a diferença entre a interioridade que só pode ser confessada ao padre ou ao psicanalista e a exterioridade que deve se manter mascarada perante a sociedade e o Estado. Nesse sentido, Duras afirma, sem qualquer tipo de pudor ou de receio, que o enredo de *A doença da morte* condiz a uma história vivida por ela e por seu jovem amante, Yann Andréa.<sup>270</sup>

Contudo, a matriz autobiográfica das obras de Marguerite Duras não deve restringir a relação do leitor e do espectador com as criações da artista, já que para ela a escrita da literatura, do cinema ou do teatro não correspondem à conservação de uma história, mas sim à sua transformação. Ao retratar os acontecimentos de sua vida através do uso de uma escrita ficcional, Duras esfazela a distinção radical entre o sono e a vigília, pois torna evidente o estatuto performático da realidade e o potencial histórico, ético e político da ficção.<sup>271</sup> Suas obras não possuem uma única interpretação possível, ou seja, suas criações estão relegadas ao inacabamento que constantemente conduz à ambiguidade dos sentidos e significados que constituem os acontecimentos de uma existência artística. A criação, de acordo com Duras, resulta de um impulso amoroso que não envolve dominação, isto é, trata-se de um evento que pode atingir a todos e a qualquer um de diversas maneiras.<sup>272</sup>

*A doença da morte* é envolvida por um complexo arranjo perspectivístico que permite uma vasta manipulação teatral e cinematográfica. Peter Handke se dedicou à

---

<sup>270</sup> Ao ser entrevistada por Leopoldina Pallotta della Torre, Duras explica que quando se dedicou à escrita de *Les yeux bleus cheveux noir*, adaptação para o teatro de *A doença da morte*, Yann Andréa “atravessava uma grande crise, ele perambulava de carro, até dez horas por dia. Quando ele parava, ele chorava e me atacava. Parecia que ele queria me gritar qualquer coisa que ele não podia me explicar, e nem mesmo explicar a ele próprio. Em seguida, ele saía de novo, eu não sabia onde ele ia: nas boates, eu suponho, para procurar pelos homens, nos bares, nos halls dos grandes hotéis, completamente vestido de branco. Enquanto eu escrevia a história de uma mulher apaixonada por um homem que detesta, sem o querer, o seu próprio desejo.” (DURAS & TORRE, 2013, p.60, minha tradução)

<sup>271</sup> “Escrever não é contar uma história: mas, evocar isso que a circunda, nós criamos em torno da história um instante após o outro. Tudo o que existe, mas que também não poderia existir, ou ser intercambiável, como os eventos da vida. A história e a sua irre realidade, ou sua ausência.” (DURAS & TORRE, 2013, p.73, minha tradução)

<sup>272</sup> “Isso que pertence a todo o mundo, a todos aqueles que, ao tomá-lo em suas mãos, querem se apropriar dele. É preciso liberar o livro da prisão da escrita, torná-lo vivo, capaz de circular, de fazer as pessoas sonharem.” (DURAS & TORRE, p.67, minha tradução)

tradução da obra para o alemão, *Die Krankheit Tod*, e em 1985 dirigiu a adaptação filmica do escrito sob o título *Das Mal des Todes*, estrelada pelo próprio Peter e pela atriz austríaca Marie Colbin. Segundo Duras, para o filme, Handke modificou o texto de *A doença da morte* de acordo com os conselhos que ela e Blanchot lhe deram.<sup>273</sup> No caso da peça de teatro dirigida por Handke, que estreou no ano de 1991 na Schaubühne de Berlim e que foi interpretada por Peter Fitz e Libgart Schwarz, Duras se responsabilizou pela criação da adaptação do texto, dando origem, em 1986, a *Yeux bleus cheveux noirs*.<sup>274</sup>

Em 1996, o famoso dramaturgo Robert Wilson dirigiu a versão francesa de *A doença da morte*, encenada por Lucinda Childs e Michel Picolli. Robert Wilson não trabalhou com a adaptação teatral escrita por Duras em 1986. Distintamente de Peter Handke, ele decidiu retomar a primeira versão do texto e seguir detalhadamente as instruções cênicas apresentadas no posfácio da autora, que recomenda a valorização da riqueza imagética contida nas palavras a serem recitadas pelos protagonistas da trama.<sup>275</sup> Ressalte-se, ainda, tanto o curta-metragem de Asa Mader, interpretado por Anna Moughlalis e vencedor em 2003 do Festival de Veneza<sup>276</sup>, quanto a dupla adaptação da

---

<sup>273</sup> “Fundamentando-se nos meus conselhos e no julgamento de Blanchot, ele [Peter Handke] refez o texto. Ele próprio se apropriou do texto. O filme é muito mais, muito mais romântico do que eu havia apresentado na história. A verdadeira doença da morte, para ele [Handke], entre o homem e a mulher, não é nada mais do que a falta de sentimento.” (DURAS & TORRE, p.61, minha tradução)

<sup>274</sup> “Peter Handke e Luc Bondy haviam me pedido, para a Schaubühne de Berlim, uma adaptação de *A doença da morte*. Dois dias depois de tê-la enviado a eles, eu lhes telefonei para lhes dizer que me reenviassem a adaptação. Ao escrever o texto para o espetáculo, eu me dei conta de que eu havia caído em todas as armadilhas que eu quis evitar: isto é, de dar uma forma ‘construída’ a um texto que não deveria tê-la, um texto que jamais seria ‘acabado’, e que era justamente deste inacabamento que ele tirava a sua força. Eu tive a impressão de ser vítima de uma fatalidade formal e eu reescrevi três vezes a adaptação sem encontrar uma saída. Eu falei sobre isso com Yann, eu anunciei a ele que eu não poderia mais escrever. Ele, que conhece a minha maneira de trabalhar – entre crises, remorsos e revisões –, ele não acreditou em mim. E então, em uma tarde de junho, no ano de 1986, em Trouville, eu comecei a escrever, no calor, nas noites de verão. E a história veio.” (DURAS & TORRE, 2013, p.59-60, minha tradução)

<sup>275</sup> “Robert Wilson habituou os seus espectadores a encontros singulares entre suas cenografias elegantes – frequentemente formalistas, às vezes ascéticas a ponto de se tornarem assepsiadas – e alternadamente a carga política e a tensão psicológica de suas peças e partições, a priori rebeldes em relação à suavidade de suas arquiteturas visuais: *Hamlet-Machine* de Heiner Müller (1986), *Quand nous nous réveillons d’entre les morts* de Henrik Ibsen (1991), *Madame Butterfly* de Giacomo Puccini (1993)... Ao conduzir aos palcos *A doença da morte*, ele também parece forçar um encontro com um universo do qual nada o aproxima: ele escolheu, ele que fundou seu estilo teatral sobre a imagem, um *récit* que foi destinado pela sua autora a ser visto como um texto sem a adição de um suporte visual, dado o receio de que a imagem faça escapar o imaginário contido nas palavras e estreite sua via de acesso no universal. Estranho encontro então, encontro inesperado como este aqui, entre um dramaturgo inclinado a desfazer a escrita nas imagens, a sobrepor as suas próprias imagens ao verbo de outrem mesmo mediante o risco de emudecer a escuta, e uma escritora convencida de que a escrita é em si portadora de uma tal riqueza de imagens que a limitação da visibilidade só poderia as empobrecer.” (HAMON-SIRÉJOLS & MAURIN, 2000, p.391, minha tradução)

<sup>276</sup> O *teaser* da adaptação de Asa Mader, a qual mantém o título da obra de Marguerite Duras, a saber, *La maladie de la mort / The malady of death*, pode ser acessado no site do realizador: <http://asamader.com>.

realizadora Catherine Breillat, que produziu em 2001 o *récit* intitulado *Pornocratie* baseando-se no texto *A doença da morte*<sup>277</sup>, a partir do qual dirigiu o longa-metragem *Anatomie de L'Enfer*, estrelado em 2004 por Amira Casar e Rocco Siffredi. Ademais, não podemos deixar de comentar os vestígios de Marguerite Duras na produção de Luiz Rosenberg Filho, em especial no filme de 2014 intitulado *Dois Casamentos*, o qual conta com as atrizes Patricia Niedermeier e Ana Abbott.<sup>278</sup>

Com efeito, as ressonâncias de *A doença da morte* continuam a atingir nossa contemporaneidade e parecem convergir com as considerações filosóficas que, na esteira de Bataille, Blanchot e Foucault, discutem as implicações do esforço estético em torno da criação de diferentes maneiras de viver e de se relacionar neste mundo. Ler Marguerite Duras concerne a um esforço mundano que revela a imagem oracular concernente à complexa relação entre o ato de amar e o cuidado de morrer.

---

<sup>277</sup> BREILLAT, C. *Pornocratie*. Paris: Denoël, 2001.

<sup>278</sup> O teaser e alguns trechos de *Dois Casamentos* podem ser encontrados na plataforma *Vimeo*.



## REFERÊNCIAS

### AUTORES ANTIGOS

AESCHYLUS. *Oresteia: Agamemnon; Libation-Bearers; Eumenides*. Trad: Alan H. Sommerstein. Cambridge: Harvard University Press, 2008a.

AESCHYLUS. *Persians; Seven Against Thebes; Suppliants; Prometheus Bound*. Trad: Alan H. Sommerstein. Cambridge: Harvard University Press, 2008b.

ARISTOTLE. *Problems II: Books XXII – XXXVIII*. Trad: W.S. Hett, M. A. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

ATHENAEUS. *The Deipnosophists*. Edição bilíngue. Trad: Charles Burton Gulick. London: Harvard University Press. London, 1927.

CÍCERO, M.T. *Dos Deveres*. Trad: Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICERO, M.T. *Tusculanae Disputationes*. Leipzig: Teubner. 1918. Disponível em: <https://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:latinLit:phi0474.phi049.perseus-lat1>. Acesso em: março de 2020.

DIOGENES LAERTIUS. *Live of Eminent Philosophers*. Trad: R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

ÉPICTÈTE. *Manuel d'Épictète*. Trad: Pierre Hadot. Paris: Livre de Poche, 2000.

EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue. Trad: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdUFS, 2012.

EPICTETUS. *Discourses and Selected Writings*. Trad: Robert Dobbin. London: Penguin Books, 2008.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad: Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

EPICURO. *Máximas Principais*. Trad: João Quartim de Moraes. Campinas, *Cadernos de Tradução*, nº13, 2006.

GALEN. *On the Natural Faculties*. Edição bilíngue. Trad: A.J. Brock. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

GALENO. *Sobre la Localización de las Enfermedades*. Trad: Salud Andrés Aparicio. Madrid: Gredos, 1997.

HOMERO. *Iliada*. Trad: Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2009.

HOMER. *Iliad*. Trad: A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 2v.

HOMERO. *Odisséia*. Trad: Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2010.

HOMER. *Odyssey*. Trad: A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 2v.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HESIOD. *Theogony; Works and Days; Testimonia*. Edição bilíngue. Trad: Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

HÉSIODE. *Théogonie ; Les travaux et les jours ; Le Bouclier*. Edição bilíngue. Trad: Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

HIEROCLES. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Edição bilíngue. Trad: David Konstan. Boston: Brill, 2009.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 2v.

LUCIANO DE SAMÓSATA. “Carta a Nigrino”. In: LINS BRANDÃO, Jacyntho (Org.). *Biografia Literária: Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015a.

LUCIANO DE SAMÓSATA. “Vida de Demônax”. In: LINS BRANDÃO, Jacyntho (Org.). *Biografia Literária: Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015b.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Hermotimo ou as escolas filosóficas*. Trad: Custódio Magueijo. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, 1986.

MARCUS AURELIUS. *The Meditations of Marcus Aurelius*. Edição bilíngue. Trad: C.R. Haines. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

PLATÃO. *A República: ou Sobre a justiça, diálogo político*. Trad: Ana Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

PLATO. *The Republic*. Edição bilingue. Trad: Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilingue. Trad: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2011.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Trad: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.

PLUTARCO. *Como distinguir o amigo do bajulador*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad: J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

SÊNÈQUE. *De la colère : ravages et remèdes*. Trad: Nicolas Waquet. Paris : Payot & Rivages, 2014.

SCHUHL, Pierre-Maxime. *Les Stoïciens*. Trad : Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962, 2v.

## AUTORES MODERNOS

ADORNO. T. “Anotações sobre Kafka”. In: *Prismas: crítica cultura e sociedade*. Trad: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 2001.

ADORNO, T. *Problems of Moral Philosophy*. Trad: Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2001.

AIRA, C. *Pequeno manual de procedimentos*. Trad: Eduard Marquardt. Curitiba: Arte & Letra, 2007.

ALVES-JESUS, S. M. “O papel da mulher em *A República* de Platão (livro V): utopia no feminino ou tópicos para uma reflexão propedêutica sobre Direitos Humanos”. Revista Brotéria, Lisboa, tomo 180, 2015, pp.237-250.

ARCAN, N. *Putain*. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BHABHA, H. "Postcolonial authority and postmodern guilt". In: Lawrence Grossberg, C.N. & P. Treichler (orgs.), *Cultural studies*. New York: Routledge, 1992, pp. 56-68.

BABUT, D. « Les stoïciens et l'amour ». *Revue des Études Grecques*, Paris, tome 76, 1963, pp.55-63.

BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Trad: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BASS, L. « La Sentence », coll. *Fabuleux ZOOpuscules*, n°4. Rennes : Éditions Animal DEBOUT, 2020 (no prelo).

BASS, L. « Les larmes aussi ont une fin », *Hexen / Éditions Sorcières*, n°2, Paris, 2020.

BAUDELAIRE. *As Flores do Mal*. Edição bilingue. Trad: Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BAUDELAIRE, C. *O pintor da vida moderna*. Trad: Jérôme Dufilho e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BÉNATOUÏL, T. « Deux Usages du Stoïcisme: Deleuze, Foucault ». In: GROS, Frédéric.; LÉVY, Carlos (Orgs.). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad: Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRUNSCHWIG, J. "Metafísica estoica". In: INWOOD, Brad. *Os estoicos*. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2012.

BLANCHOT, M. *La folie du jour*. Paris: Gallimard, 2017.

BOÉTIE, É. de La. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad: Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2017.

BRANDÃO, J. *Dicionário Mítico-Etimológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

BREILLAT, C. *Pornocratie*. Paris: Denoël, 2001.

BRENNAN, T. “Psicologia moral estoica”. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

BUTLER, J. *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*. London: Taylor & Francis e-Library, 2002.

BUTLER, J. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

BUTLER, J. *The psychic life of power: theories in subjection*. California: Stanford University Press, 1997.

BUTLER, J. “Can one lead a good life in a bad life?”. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/article/can-one-lead-a-good-life-in-a-bad-life>, 2012. Acesso em: março de 2018.

BUTLER, J. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”. Disponível em: <https://eipcp.net/transversal/0806/butler/en.html>, 2001. Acesso em: 26 de Janeiro de 2017.

CANDIOTTO, C. “Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault”, *Pensando – Revista de Filosofia*, Piauí, vol.7, nº14, 2016, pp.117-137.

CARDOSO, I.B. *O amor em Dáfnis e Cloé: as traduções de Jacques Amyot (1559), Paul-Louis Courier (1810) e Roberto Freire (1965)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

CHEVALLIER, P. “O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal”. Florianópolis, *Anuário de Literatura da UFSC*, tradução de Pedro de Souza, v.18, nº1, 2013, pp.190-197.

CHOMSKY, N; FOUCAULT, M. *Natureza humana: Justiça vs. Poder*. Trad. Fernando Santos. Martins Fontes: São Paulo, 2015.

CIXOUS, H. “The Laugh of the Medusa”. Chicago, *Signs*. Trad: Keith Cohen e Paula Cohen, 1976, vol.1, nº 4, pp.875-893.

CLERC, T. « L’homophobie de Duras neutralisée par ses admirateurs, même ». Disponível em: <http://www.revueinitiales.com/marguerite-duras>, 2013. Acesso em: 11 de novembro de 2019.

- CUSTER, O. « Se dire humain: violence et responsabilité ». In : DAVID-MÉNARD, Monique (Dir.). *Sexualités, genres et mélancolies : s'entretenir avec Judith Butler*. Paris : Campagne Première, 2009.
- DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. Trad: Maria Emartina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DESPRET, V. “The body we care for: figures of Anthro-po-zoo-genesis”. *Body and Society*, vol. 10, 2004, p.111-134.
- DOSTOÏÉVSKI, F. *Duas narrativas fantásticas: A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*. Trad: Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DUARTE, A. *Vidas em ricos: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DULAURE, J-A. *Le culte du Phallus chez les anciens et les modernes*. Genève: Arbre d’or, 2007.
- DURAS, M. *Détruire dit-elle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2007.
- DURAS, M. *La maladie de la mort*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- DURAS, M. *La pute de la côte normande*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- DURAS, M. *Les yeux bleus cheveux noirs*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2016.
- DURAS, M. *Moderato Cantabile*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- DURAS, M.; della TORRE, L.P. *Marguerite Duras: La Passion Suspendue*. Paris: Seuil, 2013.
- DURAS, M.; GAUTHIER, X. *Boas Falas: conversas sem compromisso*. Trad: Sieni Maria Campos. Petrópolis: Editora Record, 1988.
- DURAS, M; THÉLU, R. “The Thing”, in: *Gai Pied*, nº 20, 1980. Disponível em: <http://yagg.com/2015/01/22/marguerite-duras-the-thing-entretien-au-gai-pied-1980/>. Acesso em: 11 de novembro de 2019.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis*. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.



ENGELS, F.; MARX, K. *O manifesto comunista*. Trad: Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

FILLOUX, J. « La peur du féminin : de la ‘Tête de Méduse’ (1922) à ‘La Féminité’ (1932). » *Topique*, Paris, 2002, pp.103-118.

FLORES JÚNIOR, O. “Em torno d’o *clínico*: nota sobre as relações de Luciano com o cinismo.” *Kléos*, Rio de Janeiro, nº2/3, 1998/1999, pp.122-133.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad: Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, M. « À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, nº 326, pp. 1202-1230.

FOUCAULT, M. « À quoi rêvent les Iraniens ? ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, nº 245, pp. 688-694.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *Ceci n’est pas une pipe*. Paris : Fata Morgana, 2005.

FOUCAULT, M. « De l’amitié comme mode de vie ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1978*. Paris: Gallimard, 2001, nº 293, pp. 982-986.

FOUCAULT, M. « Dialogue sur le pouvoir ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, nº221, pp.464-477.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *Dire vrai sur soi-même*. Paris: Vrin, 2017a.

FOUCAULT, M. « Entretien avec Michel Foucault ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, nº 281, pp. 860-914.

FOUCAULT, M.; SASSINE, F. « Entretien inedit avec Michel Foucault 1979: Foucault en l'entretien ». *Assassines: le blog de Farès Sassine*. Disponível em: <http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>. Acesso em: março de 2020.

FOUCAULT, M. « Espace, savoir et pouvoir ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 310, pp. 1089-1104.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012a.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3 – O cuidado de si*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011b.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4 – Les aveux de la chair*. Paris : Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris : Vrin, 2013a.

FOUCAULT, M. “La peinture de Manet”. In: SAISON, M (Dir.). *La peinture de Manet. Suivi de Michel Foucault, un regard*. Paris: Seuil, 2004. pp. 21-47.

FOUCAULT, M. « La peinture photogénique ». In: *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2017b, n°150, pp.1575-1583.

FOUCAULT, M. « La pensée, l'émotion ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 307, pp.1062-1069.

FOUCAULT, M. « La technologie politique des individus ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 364, pp.1632-1647.

FOUCAULT, M. « L'esprit d'un monde sans esprit ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 259, pp.743-755.

FOUCAULT, M. « Le philosophe masqué ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 285, pp.923-929.

FOUCAULT, M. « Le retour de la morale ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 354, pp.1515-1526.

FOUCAULT, M. « Le sujet et le pouvoir ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 306, pp.1041-1062.

FOUCAULT, M. « Les techniques de soi ». In : *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n°363, pp.1602-1632.

FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012b.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Trad: Roberto Machado (org.). São Paulo: Paz & Terra, 2015a.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico; As heterotopias*. Trad: Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1, 2013b.

FOUCAULT, M. « ‘Omnes et singulatim’ : vers une critique de la raison politique ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, n° 291, pp. 953-980.

FOUCAULT, M. « Pour une morale de l'inconfort ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 266, pp.783-787.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ; La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015b.

FOUCAULT, M. « Qu'est-ce que les Lumières ? ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 339, pp.1381-1397.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. « Structuralisme et poststructuralisme ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 330, pp. 1250-1276.

FOUCAULT, M. « Sexualité et solitude ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 295, pp.987-997.

FOUCAULT, M. « Un plaisir si simple ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 264, pp.777-779.

FOUCAULT, M. « Une esthétique de l'existence ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 357, pp.1549-1565.

FOUCAULT, M. « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n°336, pp.1344-1357.

FOUCAULT, M. « Usages des plaisirs et techniques de soi ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2011, n° 338, pp.1358-1380.

FOUCAULT, M. « Vivre autrement le présent ». In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, n° 268, pp.788-789.

FOUCAULT, M.; CIXOUS, H. « À propos de Marguerite Duras ». In: *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2017b, n°159, pp.1630-1639.

FREDE, D. “Determinismo estoico”. In: INWOOD, Brad. *Os estoicos*. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

FREUD, S. “A cabeça de Medusa”, *Clínica & Cultura*, tradução de Ernani Chaves, Sergipe, vol.2, 2013, pp.91-93.

FREUD, S. “A feminilidade”. In: *Obras completas volume 18 (1930-1936)*. Trad: Paulo César de Souza, 2010.

FREUD, S. “A organização genital infantil”. In: *Obras completas volume 16 (1923-1925)*. Trad: Paulo César Souza, 2011a.

FREUD, S. *Deuil et mélancolie*. Trad: Aline Weill. Paris: Payot & Rivages, 2011b.

FREUD, S. “O Eu e o ID”. In: *Obras completas volume 16 (1923-1925)*. Trad: Paulo César Souza, 2011c.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011c.

FREUD, S. *Pour introduire le narcissisme*. Trad: Olivier Mannoni. Paris: Payot & Rivages, 2012.

FRONTSI-DUCROUX, F. ; VERNANT, J-P. *Dans l'œil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997.

GODARD, J-L. *Histoire(s) du cinéma*. Paris: Gallimard, 2006.

GOETHE, J. W. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2011a.

GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia – primeira parte*. Trad: Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2011b.

GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia – segunda parte*. Trad: Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2011c.

GOURINAT, J-P. *L'éthique du stoïcien Hiérocles*. Villeneuve d'Ascq : Septentrion, 2016.

GRAND-CLÉMENT, A. « La mer pourpre: façons grecques de voir en couleurs. Représentations littéraires du chromatisme marin à l'époque archaïque ». Toulouse, *Pallas: Revue d'études antiques*, n° 92, 2013, pp.143-161.

GROS, F. *Désobéir*. Paris: Albin Michel, 2017.

GROS, F. « Vérités et Contre-vérités », *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, n° 292, 2020, pp. 9-15.

GUÉGAN, S. « Le moment Baudelaire ». In: *Manet inventeur du moderne*. Paris : Gallimard, 2011, p. 135-138.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel, 1993.

HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Belles Lettres, 2010.

HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001a.

HADOT, P. *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HADOT, P. “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’”, *Revista Filosófica de Coimbra*, tradução e notas de Cassiana Stephan e Luciane Boganika, Coimbra, vol.26, n° 51, março de 2017, pp.183-204.

HADOT, P. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*. Trad: Michael Chase. London: Harvard University Press, 2001b.

HAMON-SIRÉJOLS, C.; MAURIN, F. « Ensemble et Séparément: *La maladie de la mort* selon Robert Wilson ». In: BURGELIN, Claude; GAULMIN, Pierre de. (Orgs.). *Lire Duras: Écriture, Théâtre et Cinéma*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000, p.389-407.

HARAWAY, D. “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, nº 35, 2011, pp. 27-64.

HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2007, pp.11-38.

HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1988.

IRRERA, O. “Pleasure and transcendence of the self: Notes on ‘a dialogue too soon interrupted’ between Michel Foucault and Pierre Hadot”. Boston, *Philosophy and Social Criticism*, 2010, pp. 995-1017.

JASPERS, K. *La Culpabilité Allemande*. Trad: Jeanne Hersch. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015.

KAFKA, F. *O Veredito / Na colônia Penal*. Trad: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOFMAN, S. *Comment s'en sortir ?* Paris: Galilée, 1983.

KOFMAN, S. *L'énigme de la femme: la femme dans les textes de Freud*. Paris: Galilée, 1980.

KOLLONTAÏ, A. « Place à l'Eros ailé ! (Lettre à la jeunesse laborieuse) ». Disponível em: <https://www.marxists.org/francais/kollontai/works/1923/05/eros.htm>, 1923. Acesso em: janeiro de 2020.

LACAN, J. “A significação do falo”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.



LACAN, J. *O Seminário, Livro 8: A Transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LEFORT, C. « Mort de l'immortalité ? ». In: PONTALIS, J-B (Dir.). *Le temps de la réflexion – la mort de l'immortalité*. Paris: Gallimard, 1982.

LE BITOUX, J. *Entretiens sur la question gay*. Béziers : H&O, 2005.

LOIGNON, S. *Le regard dans l'œuvre de Marguerite Duras : circulez, y'a rien à voir*. Paris : L'Harmattan, 2001.

LORAUX, N. « Donc Socrate est immortel ». In: PONTALIS, J-B (Dir.). *Le temps de la réflexion – la mort de l'immortalité*. Paris: Gallimard, 1982.

LORENZINI, D. *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. Tese de Doutorado. Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1, 2017.

MAITRON, J. *Ravachol e os Anarquistas*. Trad: Eduardo Maia. Lisboa: Antígona, 1981.

MAGRITTE, R. *Les mots et les images*. Bruxelles: Espace Nord, 2017.

MARTIN, J-P. « Ce qui m'émeut c'est moi-même ». In: BURGELIN, Claude; GAULMIN, Pierre de. (Orgs.). *Lire Duras: Écriture, Théâtre et Cinéma*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MONZÓN MONTEBELLO, N. *Federalismo e Autogestão: Anarquismo – Proudhon, Guerra Civil Espanhola*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

NANCY, J-L. *La communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1999.

NANCY, J.-L. *Le Plaisir au dessin*. Paris: Galilée, 2009.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

NIETZSCHE, F. *A Gaia e a Ciência*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Trad: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011b.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NODARI, A. “Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária”. Brasília, *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 2019, nº57, pp.1-17.

NODARI, A. *Censura: ensaio sobre a “servidão imaginária”*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

NODARI, A. “Eu, pronome oblíquo”. Rio de Janeiro, *Tradução em Revista*, 2015, nº19, pp.18-31.

PASSETTI, E. *Éticas dos Amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Editora Imaginário, 2003.

PELEGRINI, M. A. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

PESSOA, F. *Poemas de Álvaro de Campos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PERROT, M. *Mélancolie ouvrière*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2014.

PRECIADO, P.B. “Aprendiendo del virus”. *El país*, Madrid, 28 de março de 2020. Disponível em: [https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952\\_026489.html](https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html). Acesso em: março de 2020.

PRECIADO, P.B. « Multitude *queer* : notes pour une politique des ‘anormaux’ ». In : BOUTANG, Yann M. (coord.). *Politiques des multitudes : démocratie, intelligence collective & puissance de la vie à l’heure du capitalisme cognitif*. Paris : Éditions Amsterdam, 2007.

RAGO, M. “Foucault em defesa de Eva”. In: RAGO, M. & PELEGRINI, M. (orgs.). *Neoliberalismo, Feminismo e Contracondutas: perspectivas foucaultianas*. São Paulo: Intermeios, 2019.

RANCIÈRE, J. *A fábula cinematográfica*. Trad: Christian Pierre Kasper. Campinas: Papirus, 2013.

RANCIÈRE, J. *O inconsciente estético*. Trad: Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2015.

SCHOFIELD, M. “Ética estoica”. In: INWOOD, Brad. *Os estoicos*. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

SCHOFIELD, M. *The Stoic idea of the city*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad: Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEDLEY, D. “A Escola, de Zenon a Ário Dídimos”. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

STAROBINSKI, J. «L’immortalité mélancolique ». In: PONTALIS, J-B (Dir.). *Le temps de la réflexion – la mort de l’immortalité*. Paris: Gallimard, 1982.

STEPHAN, C. L. *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

STIRNER, M. *O Único e sua Propriedade*. Trad: João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

STIRNER, M. *Textos Dispersos*. Trad: José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979.

TELLES, L.F. “Tigresa”. In: *Seminário dos ratos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TNANI, N. « L'intertexte comme lecture de l'autre et de soi ». In: BURGELIN, Claude; GAULMIN, Pirre de. (Orgs.). *Lire Duras: Écriture, Théâtre et Cinéma*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000.

VALENTIM, M.A. "Método e metafísica: Descartes entre as *Regras* e as *Meditações*", *Dois Pontos*, Curitiba-São Carlos, vol.5, n.1, 2008, pp.43-66.

VERMEULE, E. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. California: University of California Press, 1979.

VERNANT, J-P. *La mort dans les yeux: figures de l'autre en Grèce ancienne Artémis. Gôrgo; Dialogue avec Pierre Kahn*. Paris: Pluriel, 2019.

VERNANT, J-P. « Le refus d'Ulysse ». In: PONTALIS, J-B (Dir.). *Le temps de la réflexion – la mort de l'immortalité*. Paris: Gallimard, 1982.

VERNANT, J-P. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 2013.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 2011.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad: Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Calvancante. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

VESPERINI, P. *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc-Aurèle*. Paris: Verdier, 2016.

VESPERINI, P. « Marc-Aurèle, la 'vérité héroïque' et la mélancolie ». Paris, *Revue de philologie*, 2013, vol.87, n°1, pp.153-168.

VIEIRA PIAZENTINI, P. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2015.

## **ARQUIVOS PESQUISADOS NO IMEC, NO CMF E NA BNF (citados na tese)**

### **1 Fonds Jean-Pierre Vernant – IMEC**

VERNANT, J.P. 380 VRN 19.3 : *Gorgo* – chemise 3, texte de Giovanni Ferrari « *Notes on the Mythe pf Perseus* », sans date.

## 2 Fonds Marguerite Duras – IMEC

DURAS, M. 76 DRS 22.3 : *Héliotrope (versions premières et brouillons)* – chemise 1  
« Une odeur de l'héliotrope et de cédrat », 1982-1983.

DURAS, M. 76 DRS 22.3 : *Héliotrope (versions premières et brouillons)* - chemise 5  
« *La maladie de la mort au théâtre* », 1982-1983.

DURAS, M. 76 DRS 26.2 : *Nathalie Granger (scénario et dialogues)*, 1972-1974.

DURAS, M. 76 DRS 40.1 : *L'art de parler et l'art de se taire ne font qu'un*, sans date.

## 3 Fonds Michel Foucault – IMEC/CMF

FOUCAULT, M. FCL 2.5. *Interview Michel Foucault : entretien avec Jean le Bitoux*, 1978.

FOUCAULT, M. FCL 16 D 250 10r. *The third thing is that: entretien et libre conversation à Berkeley*, 1983.

FOUCAULT, M. FCL 16 D 250 11r. *Entretien de Berkeley sur l'esthétique de l'existence*, 1983.

FOUCAULT, M. FCL 2.10. *Du sujet au sujet moral*, 1984.

## 4 Fonds Michel Foucault – BNF

FOUCAULT, M. NAF 28730. *Boîte 23 : Notes de la fin de sa vie pour ses derniers livres*, chemise 2.

FOUCAULT, M. NAF 28730. *Boîte 23 : Notes de la fin de sa vie pour ses derniers livres*, chemise 5.

## FILMES

À BOUT DE SOUFFLE. Direção: Jean-Luc Godard. Roteiro: Jean-Luc Godard e François Truffaut. Produção: Georges de Beauregard. Elenco: Jean-Paul Belmondo, Jean Seberg, Daniel Boulanger. França : c.1961. 1DVD (89 min).

ANATOMIE DE L'ENFER. Direção: Catherine Breillat. Roteiro baseado no livro *Pornocratie* que corresponde a uma adaptação feita por Breillat da obra *La maladie de la mort* de Duras. Produção: CB Films. Elenco: Amira Casar e Rocco Siffredi. França: c. 2004. 1DVD (87min).

BANDE À PART. Direção: Jean-Luc Godard. Roteiro: Jean-Luc Godard e Dolores Hitchens. Produção: Philippe Dussart. Elenco: Anna Karina, Danièle Girard, Louisa Colpeyn, Chantal Darget, Sami Frey, Claude Brasseur, Georges Staquet, Ernest Menzer, Jean-Claude Rémoles. França: c.1964. 1DVD (94 min).

DAS CABINET DES DR. CALIGARI. Direção: Robert Wiene. Roteiro: Carl Mayer e Hans Janowitz. Elenco: Werner Krauss, Conrad Veidt, Friedrich Fehér, Lil Dagover, Hans Heiz V. Twardowski, Rudolf Lettinger. Alemanha: c.1920. 1DVD (74 min).

DAS MAL DES TODES. Direção: Peter Handke. Roteiro baseado na tradução elaborada por Handke, do francês para o alemão, da obra *La maladie de la mort* de Duras. Elenco: Marie Colbin e Peter Handke. Produção: MR Filmproduktion und Österreichischer Rundfunk. Austria/ França: c. 1985. 1 vídeo (65min).

DÉTRUIRE DIT-ELLE. Direção e roteiro: Marguerite Duras. Produção: Madeleine Films. Elenco: Catherine Sellers, Michael Lonsdale, Henri Garcin, Nicole Hiss e Daniel Gélin. França: c.1969. 1DVD (100min).

DOIS CASAMENTOS. Direção e roteiro: Luiz Rosenberg Filho. Produção: Anna Clara Chermont e Cavi Borges. Elenco: Patrícia Niedermeier e Anna Abbott. Brasil: c. 2015. 1 vídeo (75 min).

LA CHINOISE. Direção e roteiro: Jean-Luc Godard. Produção: Philippe Dussart. Elenco: Anne Wiazemsky, Jean-Pierre Léaud, Juliet Berto, Michel Semeniako, Lex de Bruijn, Omar Diop, Francis Jeanson, Blandine Jeanson, Eliane Giovagnoli. França: c. 1967. 1DVD (96 min).

LA MALADIE DE LA MORT / THE MALADY OF DEATH. Direção: Asa Mader. Roteiro baseado na obra homônima de Marguerite Duras. Elenco: Anna Mouglalis e



Stephan Crasneanski. Produção: Asa Mader e Nicolas Lhermitte. França/ Estados Unidos: 2003. 1 vídeo (38 min).

LE LOCATAIRE. Direção: Roman Polanski. Roteiro: Roman Polanski e Gérard Brach. Produção: Andrew Braunsberg. Elenco: Roman Polanski, Isabelle Adjani, Melvyn Douglas, Jo Van Fleet, Rufus, Shelley Winters. França: c.1976. 1DVD (126 min).

NATHALIE GRANGER. Direção e roteiro: Marguerite Duras. Produção: Luc Moullet e Jean-Michel Carré. Elenco: Lucia Bosé, Jeanne Moreau, Gérard Depardieu, Luce Garcia-Ville, Valerie Mascolo e Nathalie Burgeois. França: c.1972. 1DVD (83 min).